

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**Génesis y evolución de la problemática sociológica en la obra
de Emile Durkheim**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ramón Ramos Torre

DIRECTOR:

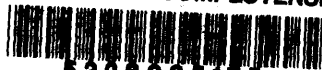
Carlos, dir Moya

Madrid, 2015

Rd. 63.831



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5328085175

TE 1924-1

GENESIS Y EVOLUCION DE LA PROBLEMÁTICA SOCIOLOGICA EN

LA OBRA DE EMILE DURKHEIM



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Director: D. Carlos Moya Valgañón

Catedrático de Cambio Social de la
Facultad de Ciencias Políticas y
Sociología.

Autor: D. Ramón Ramos Torre

Facultad de Derecho
Universidad Complutense, Madrid 1980

<u>NOTA ACLARATORIA</u>	10
<u>INTRODUCCION</u>	13
 <u>CAPITULO I</u>	
1. El objeto de la DTS y la problemática teórica de Durkheim	22
1.1. Análisis de los primeros escritos de Durkheim.....	24
1.2. La problemática teórica de Durkheim a la luz de la DTS.....	29
2. La ciencia de la moral como rama de la sociología	49
2.1. El objeto de la ciencia de la moral: los hechos morales.....	49
2.2. Moral y sociedad	53
2.3. La solidaridad social	55
2.3.1. Historia del concepto de solidaridad	56
2.3.2. La concepción durkheimiana de la solidaridad social..	58
2.4. La acción individual y la moral. Teoría de las representa- ciones sociales	65
3. La división del trabajo social y las sociedades modernas.....	73
3.1. La división del trabajo social	73
3.2. La división del trabajo social, la moral y la solidaridad social.....	76
3.2.1. El derecho como signo de la solidaridad social. Tipos de derecho	76
3.2.2. Los tipos de solidaridad: solidaridades mecánica y orgánica	81
3.2.3. Los tipos de estructura social: estructuras sociales y segmentaria y organizada	98
3.3. La división del trabajo social, los tipos de estructura social y solidaridades y la sociedad moderna	103

3.3.1. La división del trabajo social y las sociedades modernas	103
3.3.2. Orientación polémica de las tesis	109
3.3.3. Las causas sociales de la división del trabajo.....	115
4. La aporía inicial y su solución	125
4.1. Carácter aparente de la antinomia moral moderna	125
4.2. Modelo teórico que hace posible tal solución: el paradigma teórico organísmico.....	130 bis

CAPITULO II

1. El modelo de patología social	152
1.1. Posición de la patología social en el seno de la DTS.....	152
1.2. La patología médica como modelo de la patología social.....	156
1.3. Lo patológico y lo normal en el análisis sociológico.....	169
2. Las formas patológicas de la división del trabajo social	181
2.1. Modelo del análisis clínico con el que se opera.....	182
2.2. La división del trabajo anómica	185
2.3. La división del trabajo constructiva	199
3. Los límites de la patología social durkheimiana	215
3.1. Consideraciones generales	215
3.2. Límites internos del análisis patológico.....	218
3.3. Límites externos del análisis patológico.....	222

CAPITULO III

1. El origen de las RMS	236
1.1. La sociología como alternativa al discurso moral pre- científico	238
1.2. La posición de la sociología en el proceso de cambio que sufre Francia durante la IIIª República.....	241
2. Legitimación científica de la sociología	246
2.1. El modelo de ciencia legitimadora	246
2.2. La aplicación del modelo general de ciencia a la sociología	251
2.3. Historia de la positivación de la sociología.....	255
2.3.1. Marco histórico-social de la sociología.....	256
2.3.2. Historia del discurso sociológico	259
2.4. La constitución de la sociología: su objeto	268
2.4.1. La introducción de la ascesis científica en el seno de la sociología	269
2.4.2. Objeto de la sociología. Forma exterior de los hechos sociales	275
2.4.3. Contenido de la vida social. Producción y reproduc- ción de la realidad social. La emergencia del ser social	286
2.5. Cometidos de la ciencia social	304
2.5.1. Delimitación de los tipos sociales	305
2.5.2. La explicación sociológica.....	308
2.6. Metodología instrumental de la sociología	317
2.7. La organización de la sociología	322

2.7.1. Convergencia de la sociología y de las ciencias sociales. La sociología como corpus o sistema de las ciencias sociales	323
2.7.2. Organización interna de la sociología	326
2.7.3. El Année Sociologique	331
2.7.4. Práctica epistemológica externa al Année Sociologique	341
2.8. Exito de la labor de legitimación científica de la sociología. La emergencia del paradigma sociológico durkheimiano	345
3. Legitimación institucional de la sociología durkheimiana.....	365
4. Conclusiones	376
5. Apéndice	380

CAPITULO IV

1. La sociología y la acción	412
1.1. Marco socio-histórico de la sociología durkheimiana:	
La IIIª República	413
1.2. La sociología como ciencia de acción	428
1.3. El sociólogo en situación: Durkheim y la acción social.....	441
2. Sociología política	473
2.1. Importancia de la sociología política de Durkheim.....	474
2.2. Sociedad política, Estado y democracia	479
2.3. Las formas patológicas de la democracia	514

3. La educación y la moral laica	526
3.1. La problemática de la educación y de la pedagogía en la obra de Durkheim	527
3.2. La ciencia de la educación y las teorías pedagógicas	531
3.3. La moral laica y el ideal pedagógico moderno	538
4. El socialismo	556
4.1. La sociología y el socialismo	556
4.2. El socialismo en el horizonte de las sociedades organi- zadas	562
4.2.1. Dedicación de Durkheim al análisis del socialismo...	562
4.2.2. Crítica al socialismo marxista	566
4.2.3. El socialismo, sus orígenes y sus relaciones con el comunismo	585
4.2.4. El socialismo en la perspectiva de las sociedades organizadas. Las reformas necesarias para una ple- na organización de éstas.....	598
4.3. Durkheim y el movimiento socialista	621
5. Conclusiones	643
6. Apéndice	652

CAPITULO V

1. Introducción	658
1.1. El estudio del suicidio en el horizonte de una sociolo- gía en trance de legitimación.....	658

1.2. El suicidio como signo del malestar moderno.....	669
1.3. Las primeras aproximaciones de Durkheim al análisis del suicidio	675
2. La explicación sociológica del suicidio en SU	682
2.1. El suicidio y la tasa de suicidio	683
2.2. Crítica de las teorías no sociológicas del suicidio.....	688
2.3. Los tipos de suicidio	696
2.3.1. Problemas de la tipología	697
2.3.2. El suicidio egoísta	699
2.3.3. El suicidio altruísta	713
2.3.4. El suicidio anómico	720
2.3.5. El suicidio fatalista	733
2.4. De los tipos sociales de suicidio a las conductas suici- das individuales: la explicación del suicidio por las condiciones sociales	740
2.4.1. La dualidad de la naturaleza humana	742
2.4.2. Las corrientes sociales suicidógenas	752
2.5. Problemas en la interpretación de la estructura teórica de SU	759
3. Recepción y soluciones cambiantes de la problemática sustan- tiva durkheimiana en SU.....	794
3.1. La contradicción entre la solidaridad social y la auto- nomía individual	797
3.2. Las soluciones de SU	808
3.3. Crisis del paradigma organicista.....	828
4. Problemas emergentes.....	839

CAPITULO VI

1. La ciencia de la moral en el contexto de la sociología durkheimiana	851
2. La ciencia de la moral.....	855
2.1. Fundamentación de la ciencia de la moral	856
2.2. Elementos universales de la moral	860
2.3. Las reglas morales, los valores y los ideales	876
3. Proyecciones fundamentales de la nueva teoría de la moral	887
3.1. Los elementos de la moral y el doble aspecto del hecho y la solidaridad sociales	888
3.2. Hipótesis e idealización del ser social	897
3.3. Nueva concepción de la cuestión social	910
4. Conclusiones	923

CAPITULO VII

1. Constitución de la sociología durkheimiana	928
1.1. Primeras aproximaciones al estudio de la religión	931
1.2. Consolidación definitiva de la sociología de la religión..	942

<u>CONCLUSIONES</u>	1.130
<u>BIBLIOGRAFIA DE DURKHEIM</u>	1.155
<u>BIBLIOGRAFIA SOBRE DURKHEIM</u>	1.187

NOTA ACLARATORIA

1. A lo largo del presente trabajo se utilizan las siguientes abreviaturas de obras de Durkheim:

- DTS. De la división du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures (1893 b).
- EM. L'education morale (1925 a).
- EPF. L'evolution pédagogique en France (1938 a).
- ES. Education et sociologie (1922 a).
- FVR. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie (1912 a).
- Journal. Journal sociologique (1969 c)
- LS. Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit (1950 a).
- M et R. Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie (1953 a)
- PS. Pragmatisme et sociologie (1955 a)
- RMS. Les règles de la méthode sociologique (1895 a).
- SO. Le socialisme (1928 a)

- SP. Sociologie et philosophie (1924 a)
- SU. Le suicide: étude de sociologie (1897 a)
- SSA. La science sociale et la action (1970 a).
- Textes. Textes (Tres volúmenes) (1875 a)

2. Abreviaturas utilizadas para designar las Revistas en la bibliografía de Durkheim.

- AFLB. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux
- AJS. American Journal of Sociology
- AnS. Annales sociologiques
- AS. Année sociologique
- BSFP. Bulletin de la Société française de philosophie
- MF. Mercure de France
- NC. Notes critiques-sciences sociales
- RB. Revue bleue

- REP. Revue d'économie politique
- RIE. Revue internationale de l'enseignement
- Ri It S. Rivista italiana di sociologia
- RIS. Revue internationale de sociologie
- RMM Revue de métaphysique et de morale
- RNS. Revue néo-scolastique
- RP. Revue Philosophique

INTRODUCCION

Todo discurso es portador del recuerdo de aquellos tiempos míticos en que se fundó. La sociología no constituye una excepción. Parecen ya asentados en su tradición la existencia de un tiempo en que sus "padres" la establecieron y el supuesto de que su discurso actual vive del legado de aquel tiempo fundacional. Durkheim pertenece a ese tiempo mítico y dentro de él ocupa, en un plano de igualdad con Marx y Weber, un lugar privilegiado: pertenece al panteón de los que convirtieron una intuición o un mensaje profético (Comte, Saint-Simon) en un discurso científico. Plantear en estos momentos la necesidad de volver a estudiar a Durkheim significa enunciar la necesidad de recuperar un pasado tal vez velado por la tradición que ha surgido de él. No es que se piense que ese pasado sea más verdadero y esencial que el presente, ni que se quiera correr el peligro de caer en una exégesis sacral y piadosa. Se tiene bien presente esta advertencia de Bourdieu. "Los que se afanan en hacer el compendio de las contribuciones teóricas heredadas de los "padres fundadores" de la sociología, ¿no acometen una empresa análoga a la de los teólogos o canonistas de la Edad Media, que reunían en enormes Summas el conjunto de los argumentos y asuntos legados por las "autoridades", textos canónicos o Padres de la Iglesia?" (Bourdieu y otros, 1976: 45). No se trata de un intento de recuperación de una autoridad tal vez en crisis lo que aquí se pretende, sino más bien evaluar, en sus estrictos términos, lo que constituyó la aportación del "padre" — Durkheim, tal vez con la intención de intentar liberar a la sociología de

sus fantasmas edípicos. El proyecto se vuelve tanto más sugestivo cuanto que el consenso generalizado sobre la existencia de un tiempo patriarcal no conlleva necesariamente un consenso sobre su significado. Como dice - La Capra, "Durkheim es uno de los grandes pensadores sociales que resulta mejor conocido y peor comprendido. Las controversias que se desarrollan alrededor de su pensamiento afectan a sus puntos esenciales, no a sus detalles." (La Capra, 1972:5). Si esto es así - y tendremos ocasión de comprobarlo - entonces una nueva empresa de acercamiento a su obra no carece de sentido. Por lo menos tiene asegurada la posibilidad de construir una interpretación más, aún cuando sus pretensiones fueran las de conseguir la interpretación.

No podemos ahora establecer en qué va a consistir la interpretación - que aquí se propone, pues esa es labor que han de realizar las páginas - que siguen. Lo que sí conviene establecer desde el principio es qué enfoque supone. Para esto tal vez la mejor vía sea definirlo por contraste con lo que han sido los enfoques dominantes en eso que se puede llamar sin exageración Durkheimiología. Creo que del análisis de la extensísima bibliografía sobre Durkheim cabe concluir que han sido tres los enfoques fundamentales que se han dado sobre su obra. Se pueden enunciar así: enfoques globales que intentan abarcar todos sus escritos como una unidad dotada de sentido discursivo; enfoques también globales pero organizados desde el punto de vista de una biografía intelectual, y por último, enfoques sectoriales que analizan partes distintas de su obra o las distintas sociologías especiales que son localizables en ella. DE éstos tres enfoques, sin duda el más

ambicioso teóricamente y, a la vez, el más influyente es el primero. Aunque ya los discípulos de Durkheim intentaron recorrer éste camino (DAVY 1919, - 1920; Halbwachs, 1918), el paso más decisivo en éste terreno es el estudio que publicó Parsons en 1937 titulado La estructura de la acción social. Esta es tal vez una de las obras más ambiciosas e influyentes que han aparecido en la historia de la teoría sociológica. En ella se contiene la pretensión de liquidar definitivamente la prehistoria de la ciencia de la sociedad gracias a la sistematización concluyente de las aportaciones "científicas" de sus padres fundadores. En concreto, cara a Durkheim ésta obra plantea un enfoque y argumenta una interpretación global. El enfoque consiste en analizar la obra de Durkheim como un discurso que se ha ido construyendo pacientemente, con un ritmo en el que se pueden diferenciar distintas etapas, hasta concluir en una radical ruptura con los dos obstáculos epistemológicos propios de la teoría social del XIX, el individualismo metodológico y el naturalismo positivista. De ésta manera se asienta la idea de una evolución con etapas precisas que acaba en una ruptura y discontinuidad radical con lo que habían sido las propuestas iniciales. Si éste es su enfoque preponderante, la interpretación parsoniana se caracteriza por dos propuestas. En primer lugar, la tesis de que Durkheim es el sociólogo del orden, que su centro de preocupaciones no es otro que el viejo problema hobbesiano de la fundación del nomos humano frente a las tendencias insolidarias y egoístas del hombre. De éste modo, orden, sociedad, hombre constituyen los objetos abstractos y ahistóricos que se suponen centraban las preocupaciones de Durkheim. Por otro lado, se establece que las soluciones a que había llegado - convergían con otras que se estaban dando en la misma época y que en su conjunto - y esto es lo más importante - no constituían más que aportaciones -

para la construcción de una "definitiva" teoría de la acción social cuyos problemas sólo parcialmente había solucionado.

Estos son los rasgos generales del enfoque de Parsons que tendremos ocasión de comentar a lo largo de la presente investigación. Decíamos que ha constituido el enfoque más ambicioso e influyente que jamás haya aparecido sobre Durkheim. Su ambición es evidente: no se limita a enumerar aportaciones dispersas, ni a sistematizar desarrollos teóricos de alcance corto o medio, sino que pretende recoger la lógica central y fundamental de todo el discurso durkheimiano. La influencia se puede calibrar en el hecho de que tanto los enfoques biográfico- descriptivos sobre Durkheim como los enfoques sectoriales han tomado, por lo menos hasta tiempos relativamente recientes, la interpretación parsoniana como la exégesis canónica y paradigmática. De aquí una cierta imagen de Durkheim que la simplificaciones propias de los manuales generales de sociología no han hecho más que agrandar. Durkheim resulta así el sociólogo del orden, de la conciencia colectiva, el ejemplo más claro de una posición conservadora próxima a la de la Restauración y, desde luego, lejana de la iluminista y crítica.

Hoy en día ésta interpretación resulta insuficiente. Numerosas voces se han levantado contra ella, y a lo largo de ésta investigación se tendrá ocasión de dar cuenta de ellas. Lo que resulta más insuficiente es el método de interpretación que Parsons ha adoptado. Nos referimos a eso que Jones ha llamado metodología "presentista" (Jones, 1977: 282-92), en base a la — cual una obra es interpretada y evaluada por las aportaciones que contiene

para abordar y solucionar problemas actuales y que, por lo tanto, presumiblemente carecían de sentido en un momento anterior. Como ha destacado Pope, "la interpretación de Parsons da con frecuencia la impresión de que refleja más sus propios enfoques teóricos que los de Durkheim". (Pope, 1973 400). En realidad lo que ocurre es que Parsons está investigando en Durkheim su propia problemática, la respuesta a los problemas que él se pone. Esto constituye sin duda un método válido para acercarse al estudio de los clásicos, pero desde luego con tal de que los resultados a que se llegue - no se presenten como una interpretación auténtica de su obra. En tal caso, se puede tener la seguridad de que se obtiene una interpretación sesgada - y deformada. Es ésto lo que ocurre indudablemente con La estructura Si a ello se suma que la periodificación a que somete a la obra de Durkheim resulta inadecuada, que el sesgo conservador con el que caracteriza su pensamiento no responde a la realidad y que además la preocupación por la problemática hobbesiana del orden no es más que una formulación demasiado genérica de la problemática que Durkheim encara, entonces la necesidad de abandonar la lectura canónica parsoniana resulta perentoria.

En la investigación que aquí se comienza no se quiere sin embargo romper con lo que pensamos que es más fructífero en ese tipo de enfoques. Nos referimos a la utilidad de enfocar las distintas obras de Durkheim como partes de una obra que tiene un sentido unitario. Pensamos que la pura remisión a una aséptica biografía intelectual, en la que lo único a que se puede llegar es a una descripción del contenido de sus distintos escritos y en la que la única unidad que se detecta es la que proporcionan las fechas su-

cesivas de publicación de los distintos trabajos, constituye una alternativa estéril. La unidad de una obra o su sentido es algo que puede tener, y normalmente tiene, una lógica distinta de la puramente biográfica. El antes y el después -si es que existen a éstos niveles- no lo dan las frías fechas de publicación sino los problemas profundos hacia los que una obra se dirige y las soluciones cambiantes que se les asignan. Más estéril es aún el enfoque sectorial. En efecto, reducir la producción intelectual de Durkheim a un conjunto de monografías inconexas o, aún más, a un conjunto de sociologías especiales diferenciadas por su contenido temático, es romper cualquier posibilidad de comprensión en profundidad. Las distintas aportaciones de Durkheim, por sí solas y aisladas, tienen la suficiente ambigüedad como para posibilitar interpretaciones encontradas, arbitrarias en última instancia y erróneamente generalizable. Por lo demás, tal tipo de enfoque no hace normalmente más que reproducir los vicios de la metodología "presentista", pues su interrogante típico es: ¿qué es lo que aporta Durkheim para el estudio de x ?, prescindiendo normalmente del significado de ese x en su universo de preocupaciones o del sentido de sus aportaciones en el contexto de un discurso teórico más amplio y sistemático.

Así pues, se pretende lograr una interpretación global y unitaria de la obra de Durkheim, pero una interpretación que, a la vez, no le proponga problemas de los que carece y la sitúe en su contexto intelectual y socio-histórico. La hipótesis fundamental con la que se va a trabajar es que existe un problema nuclear, central y persistente en toda la obra de Durkheim que éste problema se muestra como el fundamento último de todas sus divers.

...
cadas investigaciones. Esto conlleva retener armónicamente la posibilidad ..
de unificar y diversificar su obra, destacando sus continuidades y ruptu-
ras. Según vayamos adelantando en el análisis se podrá concertar más este
enfoque fundamental. Es por eso por lo que conviene ya abordar la investi-
gación de fondo.

CAPITULO I.

1. El objeto de la DTS y la problemática teórica de Durkheim

1.1. Análisis de los primeros escritos de Durkheim

1.2. La problemática teórica de Durkheim a la luz de la DTS

2. La ciencia de la moral como rama de la sociología

2.1. El objeto de la ciencia de la moral: los hechos morales

2.2. Moral y sociedad

2.3. La solidaridad social

2.3.1. Historia del concepto de solidaridad

2.3.2. La concepción durkheimiana de la solidaridad social

2.4. La acción individual y la moral. Teoría de las representaciones sociales

3. La división del trabajo social y las sociedades modernas

3.1. La división del trabajo social

3.2. La división del trabajo social, la moral y la solidaridad social

3.2.1. El derecho como signo de la solidaridad social. Tipos de derecho

3.2.2. Los tipos de solidaridad: solidaridades mecánica y orgánica

3.2.2. Los tipos de estructura social: estructuras sociales y segmentaria y organizada

3.3. La división del trabajo social, los tipos de estructura social y solidaridades y la sociedad moderna

3.3.1. La división del trabajo social y las sociedades modernas

3.3.2. Orientación polémica de las tesis

3.3.3. Las causas sociales de la división del trabajo

4. La aporia inicial y su solución

4.1. Carácter aparente de la antinomia moral moderna

4.2. Modelo teórico que hace posible tal solución: el paradigma teórico
organísmico

1. El objeto de la DTS y la problemática teórica de Durkheim.

En la introducción hemos bosquejado el marco y la dirección fundamental del presente trabajo. El propósito que lo organiza es el de llegar a una lectura unitaria de la obra de Durkheim. Para el cumplimiento de tal propósito es imprescindible acotar la perspectiva que lo haga posible. En éste sentido, la hipótesis con la que vamos a trabajar es la siguiente: El conjunto de la obra de Durkheim, en toda su innegable riqueza temática, y con independencia de los cambios de orientación temáticos o teóricos que en ella se desarrollan, es la respuesta a una problemática nuclear que se dibuja desde sus inicios y que va a ser rastreada de modo sistemático a lo largo de toda ella. El sistema o sistemas teóricos a los que ha de llegar no son mas que la sistematización de las respuestas a esa problemática profunda hacia la que se polariza.

En cuanto que central en nuestra argumentación, consideramos imprescindible aclarar en qué sentido se utiliza la categoría de problemática.

Una obra tan rica y amplia como la de Durkheim, con una posición tan influyente y estratégica en el seno de una tradición hegemónica en sociología y antropología, parece en principio disolverse en su misma riqueza, en la amplitud del universo temático que aborda. En éste sentido, parece artificial hablar de un objeto y una problemática, siendo aparentemente más legítimo hablar de objetos y haces diferenciados de problemas. Y sin embargo, pretendemos mostrar que por debajo de la superficie inmediatamente visible de la obra, por debajo de sus "objetos" y de sus "problemas", existe una problemática unitaria, que no es producto de la suma de los anteriores, ni de una abstracción a partir de su multiplicidad concreta, sino que, por el contrario, es el terreno en el

que todos aquéllos están arraigados, la base que los pone, los hace aparecer y les dota de sentido. Por problemática entendemos pues aquel conjunto nuclear temático que aparece como interrogante última que solicita toda una amplia obra teórica. En éste sentido, la problemática no se muestra necesariamente de manera inmediata en los objetos de la obra. Está siempre por detrás de ellos, aunque, a la vez, aflora en ellos. Es una problemática que aparece siempre mentada en el conjunto de la obra. Y éste aparecer mentado significa que está contenida en temáticas que inmediatamente no son ella y que, por lo tanto, es necesario aislarla de éstas y mostrar, a la vez, la conexión de sentido que con éstas mantiene. Al ser nuclear o fundamental lo mentado, se supone también que tal labor es imprescindible pues sólo ella permite una cabal comprensión de lo que inmediatamente aparece como objeto. En éste sentido, como decíamos, es lo mentado lo que explica lo que aparentemente es tematizado, porque sólo aquello explica porqué ésto aflora hasta alcanzar el nivel de objeto.

Así pues hablar de la problemática de una obra significa abordarla en un terreno que no es necesariamente inmediatamente aparente, pero que, a la vez, es aquél sobre el que se asienta toda ella. En éste sentido, el concepto nos sirve como instrumento de unificación de una obra muy variada y diversificada.

Por otro lado, la nucleación del análisis alrededor de una problemática llama necesariamente a la lectura contextual de una obra. Entendemos por lectura contextual aquella que conecta un objeto teórico con el marco socio-histórico en el que surge. La obra de Durkheim tiene coordenadas de tiempo y de espacio muy estrictas, y además tiene un nivel de arraigo especialmente acusado en la realidad social en que surge. Todos los interpretes han puesto de relieve ésta característica y aquí se tematiza especialmente en los capítulos III

y IV. Sería difícil pues entender su obra prescindiendo del marco social concreto en que surge y, por tanto, sería difícil la comprensión de la problemática que aborda prescindiendo de la problememática social fundamental de tal sociedad. Ahora bien, toda revisión sin mas de la problemática durkheimiana a la de su marco social no sería mas que una solución abstracta del tema que pretendemos abordar. Los problemas de que es consciente una sociedad y para los que solicita la intervención de la teoría social no aparecen de manera inmediata e ingenua en una obra. La problemática social ha de convertirse en problemática teórica (Sociológica) para que la misma teoría pueda intervenir. En ese convertirse hay todo un proceso de traducción y selección, por el que se acota el terreno que, por su situación estratégica, sirve para dar luz a todo el haz de problemas concretos de que una sociedad o un hombre son conscientes. Sostengo con ésto, que es estéril toda revisión abstracta de la problemática de Durkheim a la de la sociedad francesa de la época si no se supera éste puro nivel genérico y no se determina en qué sentido se traduce unitaria y estratégicamente la segunda en la primera.

Explicitados estos postulados metodológicos con los que se va a operar posteriormente de forma implícita pasamos al análisis concreto del tema que nos ocupa.

1.1. Los primeros escritos de Durkheim

En 1885 publica Durkheim su primer trabajo. Se trata de una amplia recensión de la obra Bau und leben des sozialen körpers de Schaeffle, que aparece en la prestigiosa Revue Philosophique. En el plazo que media entre esta fecha y la de la presentación (1892) y publicación (1893) de su tesis docto-

ral francesa, la DTS, aparecen una serie de artículos que aunque han sido recientemente objeto de una creciente atención que ha destacado su importancia (Giddens, 1970; Lukes, 1973; De Miguel, 1974), han sido normalmente ignorados o relegados hacia un plano irrelevante de significación por parte de los estudiosos de la obra Durkheimiana. Tienen estos trabajos muy distintos estatutos. Por un lado, son recensiones críticas bastante amplias, e incluso con afanes de sistematización (así 1886 a, 1887 a, 1887 c), sobre los desarrollos de la teoría social de su tiempo. En ellos se hacen una recensión crítica de los sociólogos más prominentes: Schaeffle (1885 a), Fouillée (1885 b), Spencer (1886 a), Gumpłowicz (1885 c), De Greef (1886 b), Toënnies (1889 b), Wagner, Schmoller Thering, Post, Wudt, (1887 a), por citar los más relevantes. Por otro lado, - se trata de la publicación de las lecciones inaugurales en sus dos primeros cursos en la Universidad de Burdeos (1888 a, 1888 c), de los que se asientan los conceptos fundamentales que han de ser utilizados en la DTS. Por último, aparece también en éste lapso de tiempo el primer trabajo monográfico sobre el suicidio (1888 d), en el que se esbozan, aunque de manera aún incompleta y con ^{la} fusa, las tesis de posterior monografía sobre el tema.

La lectura de ésta parte de su obra y su interpretación ha de ser cuidadosa. No estamos ante un "primerísimo" Durkheim, ante una primera fase de su obra, su hipotético primer sistema que ha de ser superado posteriormente. Más bien nos encontramos ante una serie de tanteos críticos que evalúan, en busca de sus propias señas de identidad, la situación de la Sociología de su tiempo. Por su puesta en contacto crítico con tal sociología o por medio de la reflexión sobre la historia de la disciplina, Durkheim está intentando descubrir su propia problemática así como las claves teóricas que permitirán solucionarla. Por eso la lectura de estos artículos hay que hacerla desde atrás, es decir,

desde las obras fundamentales de 1892-3 (DTS) y 1894-5 (RMS) en las que los tanteos se convierten en posiciones firmes y argumentadas de aceptación o rechazo de la tradición sociológica que le precede.

Hay, con todo, dos constantes en todos estos tanteos críticos. Por un lado, Durkheim muestra su disgusto y su alejamiento crítico ante la situación del discurso social de su época. Discurso social en el que incluye no tan solo las obras de teoría sociológica en sentido estricto, sino también el conjunto de las ciencias sociales y de la teoría moral. El disgusto se manifiesta como insatisfacción ante el estatuto científicamente subdesarrollado de tal discurso. En cuanto que ésta temática la analizaremos por extenso en el capítulo III, dejamos para entonces su análisis. Por otro lado, hay un dictamen, fundamental desde nuestra perspectiva actual, sobre la situación de la ciencia social. Este dictamen ya aparece en su primera recensión de Schaeffle y es el punto de despegue de una doble dirección crítica contra las orientaciones dominantes en sociología: el individualismo y el colectivismo metodológicos. "Los sociólogos se dividen en dos escuelas en relación a que subordinen la sociedad al individuo o el individuo a la sociedad" (1885 a: 99). Subordinación de la sociedad al individuo: individualismo metodológico. Subordinación de los individuos a la sociedad: colectivismo metodológico. Ambos constituyen los polos de un dilema irresuelto por la ciencia social del momento o resuelto tan sólo en base a una arbitraria opción por uno de los dos polos. Durkheim arremeterá, en ésta etapa de su obra, contra las dos soluciones y contra la posición de su relación como dilema que hay que resolver de forma unilateral. Como veremos mas tarde, la DTS será un intento de alternativa a tal problemática.

El paradigma del individualismo metodológico lo encuentra Durkheim en los

teóricos de la economía política y del utilitarismo. Para los primeros, "En la sociedad la única realidad es el individuo; todo emana de él y todo fluye hacia él. Una nación no es más que un ser nominal; es una palabra que sirve para designar a un agregado mecánico de individuos que se yuxtaponen. Pero no tiene nada específico que la distinga del resto de las cosas; sus propiedades son las de los elementos que la componen agrupadas y ampliadas. El individuo constituye así pues la única realidad tangible que pueda experimentar el observador y el único problema posible para la ciencia es el de buscar cómo, - dada su naturaleza, debe conducirse el individuo en las principales circunstancias de la vida económica. Las leyes económicas y más generalmente las sociales (...) no son más que consecuencias lógicas que se deducen a partir de la definición del individuo" (1888 a: 28). En idénticos principios se asienta el utilitarismo. "Para los individualistas, la única realidad que hay en el mundo es el individuo, y todo proviene de él. La familia, la patria, la humanidad no son sino medios para asegurar el libre desarrollo del individuo" (1887 c: 127-8). Al carecer de realidad la sociedad como tal, la ciencia que la tiene por objeto carece de fundamentos sólidos o "permanece como una ciencia abstracta y deductiva, ocupada no en la observación de una realidad sino en la construcción de un ideal más o menos deseable" (1888 a: 29). La sociedad se convierte en un artificio, en un simple nombre que sirve para designar lo que en realidad es una pura yuxtaposición de individuos. Desde esta perspectiva, la existencia de leyes, de causalidad social específica sobre los individuos, se hace imposible.

Pero si el individualismo metodológico reconoce la existencia de la sociedad como una realidad en cuyo medio se desarrolla la acción humana, el colectivismo metodológico, por su lado, desconoce la causalidad específica del indi-

viduo en el seno del medio social. Como ha resaltado de manera especial Giddens (1971 : 222-3; 1972 A : 1-2), Durkheim, no tiene como único polo crítico al individualismo metodológico, sino que su crítica se alarga a su imagen especular: el colectivismo. Esta crítica aflora en distintos momentos. Frente al sustancialismo de Gumpłowicz, Durkheim presentará las siguientes objeciones: "se nos presenta a las sociedades como fuerzas, simples e indivisibles, que arrastran y empujan tras de sí a los individuos de que se componen (...) Una sociedad es, sin duda, un ser, una persona. Pero ese ser nada tiene de metafísico. No es una sustancia más o menos trascendente; es un todo compuesto de partes. Pero entonces, ¿no constituye el primer problema que se impone sobre el sociólogo descomponer ese todo, desmembrar sus partes, describirlas y clasificarlas, buscar de qué manera se han agrupado y repartido?" (1885 c: 632). Frente al universalismo o colectivismo de Hegel y Schopenhauer perfilará y aclarará, aún más, las críticas ya lanzadas contra Gumpłowicz. "El error de los universalistas, como Hegel y Schopenhauer, es el de no haber visto éste aspecto de la realidad: convirtiendo a la persona en una pura apariencia, no pueden reconocerle valor moral. No perciben que si bien el individuo recibe mucho de la sociedad, no deja por ello de actuar a su vez sobre ella." (1887 c: 129). Lo mismo les ocurre a los teóricos del individualismo metodológico cuando, ante los absurdos a que les lleva la fidelidad a su metodología la abandonan y hablan del interés general. En tal caso, están personalizando y sustantivando al ser social. "se trata (...) del interés de la sociedad considerada como un ser personal. Pero ese ser no es una sustancia, una entidad metafísica; no es más que un conjunto de individuos organizados" (1886 a: 71).

Sustancialismo o colectivismo e individualismo son pues los polos de un dilema que atenaza a la sociología. La solución del dilema no puede consistir

en la opción unilateral por uno de los dos términos, pues ambos son insuficientes en cuanto que uno excluye la existencia del otro. En base a esto, Durkheim buscará una solución que consiga resolver el dilema, conteniendo de manera armónica ambos polos. Tal será el cometido de la DTS una vez cerrada la etapa crítica representada por los trabajos a los que hemos hecho mención. Sólo el estudio de esa obra nos permitirá reconocer qué problemática profunda esta descubriendo e investigando Durkheim por debajo de lo que el califica como falso dilema de la ciencia de la sociedad.

1.2. La problemática teórica de Durkheim a la luz de la DTS

A lo largo de todo éste periodo de fervescencia crítica, Durkheim está trabajando con ahínco en la redacción de sus dos tesis doctorales: En latín, sobre Montesquieu, y en francés, sobre la división del trabajo social. En ambas se intentará concretar la alternativa que ha ido trabajosamente elaborando a las insuficiencias de la ciencia social. En 1892 se presentan ambas tesis ante el tribunal de la Sorbona. La tesis latina no se publicará más que póstumamente. La tesis francesa, en la que Durkheim cree haber encontrado la solución a los problemas fundamentales planteados a la Sociología, se publicará al año siguiente y levantará un amplio revuelo, consagrando a su autor como renovador radical de los estudios sociológicos en Francia.

Sin duda alguna, la DTS es la obra más oscura, compleja y problemática de Durkheim. Múltiples razones abonan éste juicio. Por un lado, sorprende la ambición de su universo temático: no sólo se pretende elaborar un discurso de nuevo tipo, alternativo al de los economistas políticos y moralistas, sobre la división del trabajo, sino que también se aborda una infinidad de cuestiones

para las que se esbozan soluciones, que han de ser retomadas posteriormente en trabajos monográficos más especializados (suicidio, derecho, religión, moral, anomia, etc.). A esto se une la pretensión de construir los fundamentos, o por lo menos los principios metodológicos fundamentales y los conceptos operativos básicos, de una nueva ciencia de la moral, alternativa a los discursos morales teológicos o espiritualistas hegemónicos en la época. De todo esto resulta un exceso de ambición, una exhuberancia temática, que producen la impresión de que estamos ante un simple esbozo, en gran parte frustrado, de un proyecto teórico que sólo se realizará más tarde. Por otro lado, la DTS, como ninguna otra obra posterior de Durkheim, está situada a caballo de la Sociología del XIX y del XX. En gran parte, es una obra heredera de una tradición que se remonta a Saint-Simon y Comte y se continúa en Spencer, Schaeffle y Espinas. Obra heredera que retiene pues determinadas direcciones de un discurso sociológico considerado actualmente precientífico, que contrasta grandemente con algunos elementos innovadores que en ella afloran y que tan sólo se afirmarán claramente en obras posteriores. Por último, en la DTS resaltan las inconsistencias, - los titubeos, las ambigüedades que caracterizan a muchas de sus tesis. Muchas veces parece que Durkheim es incapaz de mantener coherentemente sus tesis de partida o de hacer consistentes las distintas soluciones a que llega. Estos defectos, por demás, afectan a partes fundamentales de la obra (conciencia colectiva, solidaridades orgánica y mecánica) lo que la hace especialmente problemática y oscura.

Todos estos problemas han hecho que, en la tradición sociológica, la DTS haya sido desplazada hacia zonas marginales del interés. Los estudiosos que toman a Durkheim como un punto de partida clásico en la construcción del paradigma sociológico, se acercan más bien a obras posteriores consideradas más

consistentes y modernas, como SU o FE, y tienden a desentenderse de una obra oscura y "prehistórica". En la conformación de éste tipo de gusto ha ejercido un peso fundamental la autoridad de ese gran conformador de la tradición clásica sociológica que ha sido Parsons. En su estudio fundamental sobre los clásicos de la sociología, destaca netamente la admiración por la obra de Durkheim y su relativo disgusto por la DTS. Esta resulta caracterizada como una obra inconsistente y confusa que aún habiendo abordado el problema estratégico de todo el pensamiento social que surge de Hobbes, la problemática del orden, y superando las insuficiencias de la solución propia del individualismo metodológico de Spencer, no supo ser coherente con ésta ruptura y desembocó en un positivismo de corte biológico que resituaba a la Sociología en su larga prehistoria (Parsons, 1968: 407-8). Si a esto se le une el hecho de que Durkheim fuera incapaz de concebir, en ese momento, a la conciencia colectiva como algo interiorizado y que concibiera a ésta última como algo incompatible con la aparición de las sociedades modernas diferenciadas (Parsons, 1968: 403-6), el fracaso resultaba evidente. En lógica con ésta interpretación, Parsons concebirá la DTS como exponente de una primera etapa, podríamos decir que inmadura, que será plenamente superada con la aparición de esa monografía revolucionaria y decisiva en la fundamentación del discurso sociológico moderno que es SU. Con ésta obra, se rompe definitivamente con el inicial positivismo biologista y se centra la problemática social moderna en el análisis de una conciencia colectiva ya interiorizada (Parsons, 1968: 404-5). Algo así como si el resto de la obra de Durkheim no fuera mas que una autocrítica sobre los resultados erróneos de la DTS.

Esta interpretación de la DTS ha tenido un éxito indudable. Las acusaciones contra la obra se han multiplicado. Nisbet, otro de los interpretes más -

influyentes de Durkheim, la ha caracterizado como una obra contradictoria, en la que las tesis desarrolladas en sus inicios sufren una crisis de la que surgen tesis exactamente contrarias. (Nisbet, 1965, 35-7; 1969: 118-20; 1974: 128). Otros han hablado de que estamos ante un simple esbozo débil e inconsistente para cuyo desarrollo habrá que esperar a la construcción de toda la obra posterior (La Capra, 1972: 80).

Por lo que hemos expuesto al principio, no vamos a negar que existan algunos elementos que acuden en apoyo de éstas interpretaciones. No obstante, nos parecen en su conjunto injustas y, es más, enfoques que crean fuertes dificultades para una comprensión cabal del conjunto de la obra durkheimiana. A pesar de sus debilidades, pensamos que la DTS es una de las, por no decir la, obra (s) fundamental (es) de Durkheim. Nos adherimos en esto a la tesis de Giddens. "La DTS es la obra fundamental de Durkheim. En ella se establece un esquema de pensamiento que sigue fundamentando su trabajo posterior, aún cuando Durkheim nunca volverá sobre una problemática tan amplia como la abordada en ese libro. Sus trabajos posteriores están sin duda bastante lejos de ser una mera glosa sobre las conclusiones obtenidas en la DTS. Durkheim modificó y complementó esas soluciones de manera sustancial; pero sus incisivas contribuciones son todas virtualmente elaboraciones de temas que han de ser encontrados allí". (Giddens, 1972 a: 12). Las razones quedan así esbozadas. A pesar de su oscuridad, o tal vez por culpa de esa misma oscuridad, la DTS es la obra fundamental para la comprensión de Durkheim. Y es fundamental porque en ella no sólo se esboza el conjunto de sociologías especiales que posteriormente se han de ir perfilando de manera más sistemática y profunda, sino también porque ese conjunto de sociologías especiales aparece clara y decisivamente vinculado a un haz central de problemas que, en nuestra interpretación,

constituye esa problemática nuclear que estamos intentando aislar. En la DTS, como en ninguna obra posterior, tal problemática adquiere una claridad, un nivel de apariencia y exterioridad, que hacen a la obra insustituible. Es más, creemos que difícilmente se puede abordar un análisis sistemático y unitario del conjunto de la obra de Durkheim si no se aísla en primer lugar la problemática que aparece en su primer gran libro y si no se intenta leer el resto de sus producciones científicas en relación a ese punto de partida.

Pero pasemos a abordar el análisis cuya necesidad se ha fundamentado. El primer objetivo que una exégesis ha de cumplir ha de ser el aislamiento del objeto de la obra que se estudia. ¿Cuál es el objeto de la DTS?. Por objeto entendemos objeto temático: aquel campo del universo posible de fenómenos sociales que aparece como centro de interés fundamental de la obra. Hemos dicho, al principio, que la DTS se caracteriza por su problematización y oscuridad. Estas se muestran ya inmediatamente al querer responder la pregunta propuesta. Adelantemos la hipótesis que se pretende confirmar. La DTS no tiene por objeto aquello que se presenta como su campo temático inmediato y se anuncia en el mismo enunciado del libro. Es decir, la DTS no tiene por objeto a la división del trabajo social. Su aparición en el universo temático, a la vez que la aparición de muchos otros fenómenos está determinada por exigencias de distinto tipo impuestas por su verdadero objeto.

Kemper, en un artículo sobre la DTS, ha mostrado, en conexión con el problema que planteamos, su extrañeza ante el enunciado del libro. Si la división del trabajo constituyera realmente su objeto debería recibir un tratamiento más sistemático y no tener ese lugar secundario y subordinado en el desarrollo de la obra. Más tarde, al abordar directamente el análisis de la división

de trabajo, mostraremos qué elementos permiten sostener tales juicios. Destaquemos ahora la interpretación que da Kemper del fenómeno. Sostiene que así como la división del trabajo social es un tema secundario, existe realmente un objeto relevante, de orden metateórico: la lucha contra la anarquía moral que asola a Francia y contra el utilitarismo moral que domina el discurso social (Kemper, 1972: 739-41). Desde éste punto de vista, la división de trabajo no tienen mas que un estatuto subordinado. Podemos comprender las características de tal subordinación: es relevante tan solo en el plano en que permite a Durkheim encarar ese objeto metateórico de que habla Kemper. Con independencia de que, como se verá a lo largo del análisis, no estemos de acuerdo con la determinación del objeto de la DTS que Kemper establece, estamos por el contrario de acuerdo con el aspecto fundamental de su planteamiento: la obra muestra en su título lo que ^{es} no más que un objeto aparente y realmente subordinado. De ahí que la crítica haya de aislar su verdadero objeto. Las interrogantes que se abren son dos básicamente ¿cuál es ese verdadero objeto? — ¿Cómo se explica, una vez aislado éste, que la división del trabajo social — cobre la apariencia de objeto?. La respuesta a estas dos preguntas decisivas se va a intentar a lo largo de toda esta sección. A partir de ellas, podremos despejar sus dificultades, sus ocultaciones y problemáticas y mostrar la lógica de su compleja arquitectura.

El punto de partida para resolver tales interrogantes, lo encontraremos en Mauss, sobrino, colaborador y continuador de la obra de Durkheim. Las informaciones que nos proporciona las iremos reelaborando y contrastando con las que nos brinda el propio Durkheim. Dice Mauss en el prólogo a la edición póstuma sobre las lecciones sobre el socialismo de Durkheim (SO): "Es sabido

de qué problemática ha partido. Es a partir de los años de la Ecole Normale, por vocación y en un medio animado de voluntad política y moral, de acuerdo con Jaurès y con su otro compañero Hommay (...), cuando se consagró al estudio de la cuestión social. La concebía entonces bastante abstracta y filosóficamente, bajo el enunciado: relaciones del individualismo y el socialismo. En 1883 la había precisado y fueron las relaciones del individuo y la sociedad las que se convirtieron en objeto temático. Es entonces cuando llegó a darse cuenta, en base a un análisis progresivo sobre sus concepciones y los hechos de que partía, entre el primer plan de la DTS (1884) y la primera redacción (1886), de que la solución del problema era competencia de una nueva ciencia: la Sociología. Esta estaba entonces poco de moda, sobre todo en Francia donde las tentativas de los últimos comtianos la había llevado al ridículo. Por de más, estaba lejos de haber accedido a su constitución (...). Durkheim emprendió esa obra: dotarla de un método y de un cuerpo" (Mauss 1969, III: 505-6).

De la información que nos brinda Mauss destacaremos los dos bloques fundamentales. Por un lado se dice cual es la problemática que está en el origen y en el centro de las preocupaciones de Durkheim durante la larga gestación de la DTS: se trata de la cuestión social. Nuestra hipótesis consiste en que ésta constituye el verdadero objeto de la obra y que es tal porque también constituye la problemática nuclear de toda la obra durkheimiana. Por otro lado, se nos dice que la aparición de esa problemática está unida a la determinación de resituarse en un nuevo campo epistemológico su tratamiento. Surge así el proyecto de construir una ciencia positiva de la sociedad, la Sociología, frente a la que se alzan descréditos y resistencia de muy distinto tipo. Las dos determinaciones están muy unidas entre sí: el estudio de la cuestión social sólo es posible en el seno de un nuevo campo epistemológico. Así aparece un proyecto unitario Durkheimiano —que desde luego, no se puede confundir con una especie

de intuición-vocación que dislumbrara sus resultados últimos, como parece - decirnos Filloux (1977: 34-43)- del que será eficaz cumplimiento el conjunto de su obra.

Es ahora cuando podemos abordar la solución del primero de los interrogantes que poníamos, referido al objeto real de la DTS. Se trata según vemos de la cuestión social. Es ésta problemática profunda la que dá sentido a toda la obra. Ahora bien, este objeto ha de ser reconstruido en sus determinaciones estrictas para su cabal comprensión. En principio, plantear la cuestión social como objeto de la DTS permite una fácil conexión de la problemática de una obra con el contexto socio-histórico. Dado que en éste prima un idéntico problema -como veremos en el Capítulo IV- parece que Durkheim no hace más que recibir y traducir preocupaciones sociales generalizadas. Surge así la sociología, o su proyecto, como simple respuesta a un objeto que ella no ha puesto. Pero tal interpretación, que en sí es adecuada, resulta abstracta sino trasciende éste nivel. El texto de Mauss da los argumentos para trascenderlo. En él se precisa, en efecto, que tal problemática sufre dos tipos de traducciones: se convierte en un principio en el problema de las relaciones entre individualismo y socialismo, para pasar después a ser problema de las relaciones entre individuo y sociedad. El hecho de que existan traducciones no carece de significación. Con independencia de la configuración concreta que reciba en la obra de Durkheim la cuestión social -problema que se abordará en el siguiente Capítulo- lo que se pretende ahora destacar es que ésta no se eleva al -centro temático más que tras un proceso de conversión por el que pasa de ser un conjunto o un sistema de fenómenos a constituirse en un objeto teórico. Y esta conversión en objeto teórico significa, en este contexto, que se aísla en ella aquello que parece ser su nivel de problematicidad más estratégico,

más nuclear, es decir, aquel aspecto en el que, a la vez, se expresa, se contiene y se hace científicamente abordable y resoluble. Este aspecto u objeto teórico no es otro que el fruto de esa labor de traducción. En un principio - dijimos que era la relación entre individualismo y socialismo. En una segunda y definitiva versión, las relaciones entre individuo y sociedad. Analizaremos sucesivamente esos momentos de traducción de una problemática social concreta, para mostrar su conexión con ésta (en qué sentido la expresa y contiene) y sus mutuas relaciones.

Del hecho de que Durkheim tradujera la cuestión social como problema de las relaciones de individualismo y socialismo parece resultar la existencia de preocupaciones básicamente políticas en los inicios de su obra. Tal rasgo ha sido destacado fuertemente por Lacroix (1976: 216) y Filloux (1976: 9). No parece correcto negar la influencia de tal interés en los inicios y, desde luego a lo largo de toda su obra -según destacaremos en el capítulo IV-, pero parece precipitado reducir el enunciado que acabamos de establecer a una pura significación política. Por relaciones de individualismo y socialismo, aún cuando se recoge toda una problemática política muy viva en Francia y ya analizada explícitamente por Leroux y Renouvier (Filloux, 1977: 16-17), hay que entender algo más amplio que lo estrictamente político. En realidad, individualismo y socialismo no son sólo, ni principalmente, sistemas de ideas políticas sino amplias concepciones sociales y morales que ponen de manera enfrentada las relaciones entre el hombre y la sociedad. Textos en apoyo de esta interpretación aparecen a lo largo de toda la obra de Durkheim. Los más claros aparecen en ocasión de su estudio de Rousseau, en quien cree encontrar idéntica problemática, solo que en un estado irresuelto. Rousseau, según Durkheim, plantea en la teoría del contrato social la contraposición, no mediada ni solucionada, de

dos principios antitéticos. "El principio individualista que fundamenta su teoría del estado de naturaleza (...) y el principio contrario, que se debería poder llamar principio socialista si la palabra no tuviera un significado completamente diferente en el lenguaje de los partidos, y que está en la base de su concepción orgánica de la sociedad (...) Por un lado, la sociedad reducida a no ser más que un medio para el individuo, por el otro, el individuo situado bajo la dependencia de la sociedad, elevada por encima de la multitud de los particulares" (M et R: 140, 166). Individualismo y socialismo no se pueden pues, en este contexto, reducir a ideologías puramente políticas, sino que su significación es mucho más amplia: se trata, según lo anunciábamos anteriormente, de dos concepciones morales y sociales que se oponen entre sí porque de ellas resulta invertidas especularmente las relaciones entre individuo y sociedad. Si la cuestión social es concebida como problema de las relaciones del individualismo y socialismo, entonces significa que se nuclea alrededor de la solución que se da a la puesta en relación del individuo y la sociedad, oponiéndose dos soluciones polares. Estas están sintetizadas en estos dos sistemas morales y sociales que al enfrentarse provocan esa multitud de fenómenos de desarreglo y ruptura del consenso que son el síntoma de la existencia de la cuestión social.

Resulta, por otro lado, evidente que ésta problemática está presente - desde los inicios de la obra de Durkheim. La prueba más fehaciente la encontramos en los textos anteriores a la DTS, que corresponden a ese periodo de efervescencia crítica y de elaboración de las líneas maestras de la obra. - Como hemos resaltado en su momento, en aquellos textos el centro de interés se situaba en la persistencia, en el seno de las ciencias sociales, de un dilema entre el individualismo y el colectivismo metodológico. Tales sistemas de

concepciones no son otra cosa que una de las vertientes de lo que, en un principio, llamó individualismo y socialismo. La ciencia social retiene ese dilema porque la cuestión social, centro estratégico de sus reflexiones, lo pone como núcleo incuestionable de interés. La ciencia social, al ser incapaz de superar y solucionar tal dilema, también lo es de superar y solucionar la cues ti ón social. Vemos ahora el hondo significado, la honda proyección sustantiva de lo que, en un principio, podía parecer exclusivamente como problemática metodológica.

Pero, como sabemos por Mauss, existe un cambio del que resulta un replanteamiento de la cuestión social a otro nivel: El de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Es éste el que se retiene definitivamente en el proyecto final y redacción de la DTS. Su presencia resulta manifiesta al leer la obra. Durkheim así nos hace una fiel presentación de lo que constituye la tra duc ción teórica de su problemática nuclear. "En lo que se refiere al problema que está en los orígenes de ésta obra, se trata de las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social. ¿Cómo resulta que el individuo, haciéndose más autónomo, dependa más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez mas personal y solidario? pues está fuera de duda que estas dos tendencias, con independencia de lo contradictorias que parezcan, aparecen para le la men te. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resolvía esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desarrollo cada vez mas considerable de la división del tra ba jo. He aquí la razón de que nos hallamos visto abocados a poner ésta última como objeto de nuestro estudio". (DTS: XLIII - XLIV). Este texto es fundamental. En él se contiene las llaves maestras para la solución de los problemas que abordamos. Destaquemos tres niveles significativos. La cuestión social -

recibe una traducción específica: relaciones entre solidaridad social y autonomía individual. Esta traducción supone su planteamiento en un terreno concreto: existencia de dos tendencias contrapuestas que abren la posibilidad de una contradicción o, se dice incluso, de una antinomia moral. Por último, se establece que para el tratamiento y solución de este problema se ha de recurrir al análisis de la división del trabajo. Los tres niveles son importantes y de su análisis surgiran las respuestas a las que nos queremos - acercar.

Lo que se traducía como problema de las relaciones entre individualismo y socialismo pasa a traducirse como problema de las relaciones entre autonomía individual y solidaridad social. ¿Hay una ruptura? Mauss, en el texto antes reseñado, nos dice que se rompe con un enfoque excesivamente filosófico del tema. A nuestro entender, tal ruptura existe, pero no es muy radical. Esto significa fundamentalmente, que la nueva posición del problema retiene básicamente lo que era su inicial configuración. Si a lo que se asiste es a una relación problemática entre corrientes que tienden a incrementar la solidaridad social por un lado, y por otro la autonomía individual, entonces se asiste, en última instancia, a una contraposición entre socialismo e individualismo, en los términos antes establecidos. En la defensa de su tesis ante el tribunal de la Sorbona, Durkheim mismo explicitó ésta implicación de ambos problemas. Según nos relata Muhlfeild, en el resumen de los debates de la sesión, Durkheim habría sostenido en síntesis lo siguiente. "En ningún momento el yo social se ha impuesto con mayor energía que en la actualidad. El siglo XIX ha visto cómo se desarrollaban el individualismo y el socialismo. Escoger entre estas dos tentencias sería poco científico. Pero ¿de qué manera puede

ser el hombre mas "personal" y mas "solidario"? (...) Una solución: la división del trabajo social" (Muhlfeld, 1893: 441). El problema inicial resulta claramente retenido en su nueva versión. Con todo, ha habido cambios. Estos permiten, por una parte, romper con toda aquella ambigüedad que permitía asimilar su temática a una problemática exclusivamente política. Por otra parte, se han establecido vías para solucionar el problema inicial. Individualismo y socialismo eran expresiones polares, y podríamos decir que patológicas por extremas, de dos tendencias relacionadas en el seno de un dilema indisoluble, a no ser arbitrariamente. Ahora, al reconducirlo al tema de la solidaridad y la autonomía individual, se pasa de la expresión "desviada" del problema a su expresión adecuada y solucionable. Adecuada porque en realidad no se oponen tendencias sesgadas y extremas, sino tendencias reales y con amplio arraigo. Solucionable porque el dilema se reconvierte en contraposición o antinomia, posiblemente aparente, y puede ser resuelto y reconciliado. Pero además se ha introducido una clarificación adicional enormemente importante. Nos referíamos a ella al hablar del segundo nivel significativo del texto reproducido de la DTS. Se trata del desplazamiento de la problemática al campo moral. La contraposición de las tendencias hacia una mayor solidaridad y una mayor autonomía personal aparece como una aporía real que caracteriza los sistemas morales modernos. Esta aporía supone que la contraposición de tendencias aparece como contradicción o incluso antinomia morales. De aquí que se conceptúe, siguiendo la lógica de esta interpretación, la cuestión social como cuestión moral y ésta como aquella que se muestra en la aporía característica que pone en contradicción, en el seno de un mismo sistema moral, dos tendencias que aparentemente se niega. Esta característica del paso de la cuestión social a la cuestión moral ha sido destacada por algunos inter-

pretes. Así Hoefnagels. "La cuestión social no es para él ((Durkheim)) más que una manifestación del "problema moral" que constituye la gran preocupación de su vida. Durkheim ha querido consciente o inconscientemente, evitar una manera de hablar que le haría correr el riesgo de ver identificadas sus ideas con las de la opinión pública, e insistía en poner el acento sobre aquello que, según la ciencia, debe aparecer como lo esencial: la crisis de los fundamentos de la vida social" (Hoefnagels, 1958: 677-8). Pero resituada así la cuestión social, se establece también un proyecto para solucionarlo: mostrar que la aporía es salvable, que la contradicción o la antinomia es aparente. Tal será el cometido que se realice por medio del análisis de la división del trabajo.

Retengamos el resultado a que hemos llegado y mostremos su significado. El resultado fundamental consiste en la respuesta a la pregunta que se ponía inicialmente. El objeto de la DTS, su problemática fundamental, es mostrada como la de la cuestión social. Algunos interpretes de Durkheim han destacado también este aspecto. De entre ellos, el que más ha insistido ha sido Rodríguez Zúñiga. "La cuestión social se inscribe en el seno mismo de la sociología durkheimiana" (Rodríguez Zúñiga, 1978: 23-4). El acuerdo es total con todas las implicaciones de esta interpretación. En el Capítulo presente mostraremos como se soluciona esa cuestión social y en el siguiente en qué consiste. Pero la polarización durkheimiana alrededor del tema trasciende, en coherencia con la hipótesis de Rodríguez Zúñiga, los límites de la DTS. Así se construye la hipótesis fundamental de toda esta tesis. Durkheim, a lo largo

go de toda su obra, va a intentar asumir y dar una solución teóricamente adecuada a lo que en su época se llamaba la cuestión social. Esta constituye el verdadero objeto de su obra, que se mostrará por detrás y determinando los distintos objetos temáticos aparentes, y que se mostrará en el seno de una contradicción cuyo estatuto será cambiante, lo mismo que sus soluciones, pero que siempre será retenida.

Poner de ésta manera el problema de la DTS y más ampliamente el problema de Durkheim, nos permite deslindar tajantemente el significado de la sociología durkheimiana del que "clásicamente" se le ha dado. De nuestra interpretación resulta que el problema durkheimiano no consiste en el abstracto problema del orden social, nucleado alrededor de la problemática hobbesiana, tal como pretende Parsons (1868: 118), ni tampoco en la construcción de una respuesta conservadora frente a la anarquía individualista moderna, como pretende Nisbet (1969: 120). Antes bien, Durkheim no afronta un problema — abstracto, y podíamos decir, ahistórico, sino un problema concreto que nace de las contradicciones específicas de las sociedades industriales del XIX. Por otro lado, en Durkheim no es constatable, como ha destacado frente a Nisbet Giddens (1971 a: 210-1), una respuesta puramente conservadora, sino un proyecto de cambio y reforma que conecta con fuerzas sociales progresistas que, como veremos, impulsan su sociología. Pero además, en el seno de ésta interpretación es posible una lectura de convergencia de los grandes discursos sociológicos que se constituyen en la segunda mitad del XIX. Lectura de convergencia que evita las dificultades de reconducir las diferencias entre las distintas obras (por ejemplo de Durkheim, Marx y Weber), a diálogos difíciles de probar o a respuestas que, en muchos casos, no pueden tener por

seguro el conocimiento exacto de la obra " que se responde". En efectos, el nivel de convergencia que se propone es sustantivo. Desde ésta perspectiva, Durkheim, Marx y Weber parten de la constatación de una problemática social análoga (cuestión social) que además es traducida teóricamente, o recogida estratégicamente, con rasgos análogos. Por un lado, existe una clara convergencia entre las problemáticas de Durkheim y Marx. La del primero no es sino una exposición en el terreno moral de la misma contradicción que el segundo estableció como el rasgo más significativo de la nueva sociedad capitalista. Y así, si Marx estableció esta contradicción como aquélla que enfrenta el carácter social de la producción con el carácter privado de la apropiación, y, ligado a esto, planteó el problema central de la alienación y la dominación, Durkheim no hará mas que retener, con independencia del grado —que veremos que es escaso— de conocimiento de la obra de aquél, esa misma contradicción en su versión moral: contraposición entre el incremento de la solidaridad social y el incremento de la autonomía individual. Por otro lado, la convergencia entre Weber y Durkheim aparece también imposible de determinar, a pesar de las dificultades que se encuentran para probar el conocimiento mutuo de sus respectivas obras (ver Tiryakian 1966; Seidman 1977). La contradicción durkheimiano-marxiana, es retenida claramente por Weber como un problema clave: aquel que contrapone la tendencia a un progresivo desencanto del mundo, a una progresiva racionalización y burocratización y la tendencia contraria hacia la liberación individual incondicional, hacia una acción acósmica de carácter carismático. Se trata de la contradicción entre una—progresiva socialización—racionalización—dominación burocrática del mundo y las tendencias irracionales hacia una salvación y libertad personales. De todas estas convergencias resulta la posibilidad de una lectura de los clásicos fundamentales de la teoría sociológicas, en la que se puede escuchar

un diálogo centrado sobre un objeto retenido de manera semejante. El diálogo ha de ser entendido en su significado propio, como contraposición de ideas diferentes por parte de los dialogantes, pues del hecho de que un mismo problema o, más precisamente una misma contradicción fundamental sea retenida universalmente no se sigue que sea analizada y solucionada de la misma manera. Veremos, en efectos^{en}, distintos momentos que las soluciones a que abocará cada uno de sus tres sistemas teóricos serán radicalmente diferente.

Podemos encarar ahora el segundo interrogante planteado: ¿que es lo que explica la posición aparentemente protagonista de la división del trabajo?. Del texto de Durkheim antes reproducido resulta ya una respuesta. En cuanto que se encara la problemática moral moderna y se quiere dotarla de soluciones, se opta por el análisis de la división del trabajo social como fenómeno fundamental en el que esas soluciones son hallables. Es esto lo que explica el estatuto paradójico del fenómeno en la obra: por un lado es sumamente protagonista, pero por otro es secundario y subordinado. Y es así porque por un lado, es aislado como campo en el que la problemática fundamental puede ser solucionada y por otro, es utilizado o tematizado tan sólo en cuanto que pueda realizar tal cometido.

Al analizar la información que Mauss nos brindaba, destacábamos la organicidad de un doble proyecto: solucionar la cuestión social y fundamentar la nueva ciencia de la sociedad. Destacamos ahora la segunda vertiente del proyecto, por cuanto puede aclarar definitivamente el problema de la oscuridad y la complejidad de la DTS en relación a su objeto. Es este un razonamiento adicional que permite situar un objeto aparente (división del trabajo so-

cial) en relación a los otros objetos coyunturalmente emergentes que a veces lo ocultan. El problema es el siguiente. Durkheim pretende construir la nueva ciencia. Esta nueva ciencia habrá de ser positiva o no será. Positiva - significa que se centre en la recepción y análisis de objetos empíricos a partir de los cuales ha de construir un discurso científico y llegar a soluciones. El estudio de la solidaridad social y la autonomía individual pone como hemos visto, un campo de fenómenos en el que su contraposición es solucionable: la división del trabajo. Este es ya un fenómeno positivo. Pero el estudio llevará también a la elección de muchos otros fenómenos positivos que actúan o como signos de fenómenos que inmediatamente son inaprensibles empíricamente o como campos empíricos especialmente relevantes para su estudio. Es todo esto lo que hará aparecer lo que anteriormente llamabamos ~~exu~~berancia temática de la DTS: el cúmulo de factores sociales a cuyo análisis se acercará Durkheim teniendo siempre en vista la resolución de su problema temática fundamental.

Por otro lado, se sostenía al principio que la DTS estaba a caballo de la sociología del XIX y del XX. En efecto, la retención de problemas y soluciones típicos de aquella primera sociología es clara. Pero aquí también - existe una clara conexión con la problemática central. Al abordar el tema - de las relaciones entre autonomía individual y solidaridad social, Durkheim se encuentra con las múltiples soluciones que al tema se han ido dando. Lo característico de estas soluciones es que se enmarcan dentro de un esquema evolucionista que va analizando históricamente esas relaciones. La tendencia dentro de ese esquema es construir una tipología bipolar que resuelva el - problema en base a dos modelos que se identifican con dos fases históricas

distintas: la tradicional o primitiva y la moderna. Durkheim retendrá tal esquema aunque pretenderá explicarlo de manera diferente. Pero tal retención le hace abrirse a una problemática en principio extraña a sus preocupaciones: la de la comparación de la moderno y lo primitivo. Dejando aparte la influencia de Comte y Spenger, que analizaremos detenidamente mas tarde tal vez la influencia mayor en este campo sea la de Toënnies. Es de Toënnies de donde obtiene Durkheim el esquema bipolar que esta por detras de su diferenciación de los dos tipos de solidaridades. El conocimiento de la obra de Toënnies se nos hace explícito en una recensión que le hace Durkheim aparecida en 1889 en la Revue Philosophique (1889 b). En éste artículo muestra Durkheim sus convergencias y divergencias con las tesis sostenidas en Gemeinschaft und Gesellschaft. La convergencia o acuerdo se muestra en la pertinencia de diferenciar dos tipos distintos de sociedades, tal como se recoge en la tipología comunidad y sociedad, y también en la caracterización que se da a la comunidad (1889 b: 421). El desacuerdo se da en la insatisfacción de Durkheim ante la caracterización del tipo sociedad. Para Toënnies, nos dice Durkheim, ésta "sería esencialmente un agregado mecánico; toda la vida colectiva que permanece en ella será el resultado no de una espontaneidad interna sino del impulso completamente externo del Estado (...). Ahora bien, creo que la vida de los grandes agregados es tan natural como la de los pequeños. No es ni mas organica ni mas interior. Por fuera de los movimientos puramente individuales hay en nuestras sociedades contemporáneas hay una actividad purante colectiva que es tan natural como la de las sociedades menos extensas de otros tiempos. Sin duda, constituyen otro tipo de sociedad, constituyen un tipo diferente, pero entre esas dos especies de un mismo género, por muy distintas que sean, no existe una diferencia de naturaleza. Para -

probarlo sería preciso un libro" (1889 b: 421). Se muestra el disgusto ante las insuficiencias y se plantea la necesidad de delinear una alternativa en un libro. Tal libro no es otro que la DTS en cuya redacción trabajaba Durkheim en su momento.

De éste modo, se explican la complejidad y exuberancia temática de la DTS, reconduciéndola no obstante a su unidad. Nos queda un problema por despejar. Nos referimos a la tendencia de Durkheim a construir, a la vez que una sociología, una ciencia de la moral. De ella hay esbozos que cumplen, como veremos, un papel fundamental a lo largo de toda la obra. Pues bien, tal tendencia es también retrotraible tanto a la problemática fundamental como a este - proyecto unitario de que hablaba Mauss. A la primera, porque al haberse convertido la cuestión social en cuestión moral es necesario el estudio de la moral para poder solucionarla. Al segundo porque, como sostenía Mauss, el proyecto de su sociología se construía frente a resistencias fuertes y militantes. El problema fundamental es que Durkheim se adentraba en el análisis de un campo de la realidad que hasta entonces estaba monopolizado por un discurso - moral de corte teológico o espiritualista. En el capítulo III destacaremos más detenidamente los avatares de éste enfrentamiento. Destaquemos ahora que, puesta así la alternativa sociológica, ésta se tenía que afirmar también como - vuelco radical en el estudio de los fenómenos morales. Frente al discurso de la moral se pretenderá erigir una ciencia de la moral que a veces no es más que - una rama especial de la sociología y otras es toda ella.

El resultado a que llegamos es que las complejidades y oscuridades de la DTS quedan desveladas y resueltas. Dentro de un plan tan ambicioso como el de

Durkheim, no podía resultar mas que una obra de arquitectura compleja y a veces sorprendente. No por ello el proyecto, como hemos visto, carecía de organicidad y unidad.

2. La ciencia de la moral como rama de la Sociología

Antes de abordar los siguientes parágrafos es conveniente hacer - fuertes precisiones sobre su lógica expositiva. Nuestro propósito no es reproducir la lógica expositiva misma de la DTS, sino mas bien recoger en la nuestra su lógica explicativa. Dado que para la comprensión cabal de las tesis de la obra es fundamental la previa comprensión del repertorio conceptual con que trabaja y que, en los casos fundamentales, no se explica más que por su uso, y dado que tal repertorio conceptual fundamental pertenece al campo de la ciencia de la moral, se expondrán, en un principio, los fundamentos y conceptos básicos de tal ciencia, para pasar después al análisis de los tipos de solidaridades-estructuras sociales y la explicación del cambio de unos a otros. Sólo al final podremos solucionar la problemática básica que hemos - aislado en el parágrafo anterior.

2.1. El objeto de la ciencia de la moral: los hechos morales

Durkheim enuncia sus propósito de una renovación teórica profunda en el estudio de la vida moral desde las páginas iniciales de la DTS. "Este libro constituye antes que nada un esfuerzo para abordar los hechos de la vida moral siguiendo el método de las ciencias positivas (...) No pretendemos sacar la moral de la ciencia, sino hacer la ciencia de la moral, lo que es -

muy diferente: . Los hechos morales son fenómenos como los otros; consisten en reglas de acción reconocibles en base a ciertas características distintivas; debe por ello ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican" (DTS: XXXVII). Es éste el enunciado del programa que Durkheim empezará a cumplir a lo largo de su obra. Dado - que trataremos detenidamente el concepto de ciencia, y su específica aplicación al campo de los hechos socio-morales, con que trabaja Durkheim, en el capítulo III, abordaremos inmediatamente el análisis de las tesis fundamentales que resultan del estudio científico de la vida moral.

En el extenso prefacio que acompaña a la primera edición de la DTS - que se verá mutilado en la segunda edición por cuanto, refiriéndose claramente a las RMS piensa Durkheim que ya ha expuesto de manera sistemática - sus ideas sobre el tema (DTS: 7)- se elabora una minuciosa crítica de las posiciones usuales en el estudio de la vida moral que Durkheim intenta reemplazar por la ciencia de la moral. Toda la vieja teoría moral precientífica se basa, nos dice, en el enunciado de un principio general en el que se contiene la esencia de la moral, a partir del cual se explica todo el conjunto de los actos morales (DTS en Textes II:257). Durkheim pretende reemplazar esta teoría deductiva de la moral, por una ciencia inductiva que parta de los hechos morales para llegar a sus principios, que desconozca la existencia de un deber y parta del conjunto de deberes que se manifiestan en la vida moral (DTS en Textes II:267). El principio ya había quedado expuesto en su extenso estudio sobre la ciencia de la moral en Alemania, en el que, siguiendo las indicaciones de los teóricos alemanes, abogaba por una ciencia empírica sobre éste campo. "La escuela alemana (...) supone, en efecto, una protesta contra el

uso de la deducción en las ciencias morales y un esfuerzo por aclimatar en éstas de manera definitiva una metodología verdaderamente inductiva (...) Tan sólo los moralistas alemanes ven en los fenómenos morales hechos que son a la vez empíricos y sui generis. La moral no es una ciencia aplicada o derivada, sino autónoma. Tiene un objeto que le es propio, que ha de estudiar del mismo modo que el físico los hechos físicos, el biólogo los hechos biológicos, y siguiendo la misma metodología" (1887 c: 178).

La ciencia busca pues hechos y solo a partir de su estudio puede remontarse a los principios y leyes que los explican. Ahora bien, ¿en base a qué signo distintivo reconoce la ciencia de la moral la existencia de un tipo específico de hechos que sean de su competencia exclusiva? ¿Cuál es el carácter distintivo de éstos hechos que nos permite agruparlos diferencialmente en relación a otro tipo de hechos sociales o naturales?.

En la búsqueda por aislar éste "signo exterior y visible" (DTS, en Textes II: 273), parte Durkheim de una primera caracterización. Los hechos morales constituyen "reglas de conducta" (DTS, en Textes II: 274). Hay dos rasgos dominantes que los caracterizan. En primer lugar, "cuando un acto que en virtud de su naturaleza está impelido a someterse a una regla moral se separa de ésta, la sociedad, caso de que llegue a saberlo, interviene, para poner un obstáculo a ésta desviación. Reacciona de manera activa contra su autor" (DTS en Textes II: 274). En segundo lugar, "esa reacción social sigue a la infracción - con una verdadera necesidad; incluso a veces está predeterminada hasta en sus modalidades (...). Se ejercerá sobre el agente una constricción material o moral, según los casos, ya sea con la finalidad de castigar, ya con la de obligarle a volver a dejar las cosas en el estado en que estaban, ya con la de —

llegar a todos estos resultados a la vez (...) Esta reacción predeterminada, ejercida por la sociedad sobre el agente que ha infringido la regla, constituye lo que se llama una sanción" (DTS. en Textes II: 274, 275). De aquí la definición del hecho moral: "podemos sostener que todo hecho moral consiste en una regla de conducta sancionada" (DTS. en Textes II: 275). Hay que tener en cuenta que la sanción es el signo externo y visible que distingue al hecho moral de otros tipos de hechos, pero que no constituye su fundamento. - Este radica en la obligatoriedad con que se presentan los hechos morales frente a la acción de los agentes sociales. De aquí que se sostenga que la sanción es producto de esa misma obligatoriedad (DTS, en Textes II: 276).

Caracterizado así el hecho moral, Durkheim resalta que la ciencia de la moral, en cuanto que ciencia de hechos, no tiene por objeto las acciones morales o inmorales de los actores, sino las reglas que predeterminan tales conductas o que aparejan sanciones a las conductas disconformes. "El hecho moral propiamente dicho no consiste en el acto conforme a la regla sino en la regla misma " (DTS, en Textes II: 280-1). La ciencia pues será, como toda otra ciencia, ciencia de hechos objetivos independientes del actor.

Por otro lado, se introducen diferencias en el seno de los hechos morales Durkheim distingue dos tipos fundamentales, en los que va a centrar su análisis posterior: Los hechos morales en sentido restringido y los hechos jurídicos. Ambos pertenecen al mismo campo de los hechos morales en cuanto que consisten en reglas o conductas obligatorias que van acompañadas por una sanción (DTS, en Textes II: 277). Con todo , existen diferencias entre ambos. "La diferencia que media entre estos dos tipos de penas ((morales y jurídicas)) no proviene (...) de sus caracteres intrínsecos sino del modo en que se las administra.

La una es aplicada por todo el mundo, la otra por organizaciones definidas y constituidas; la una es difusa y la otra está organizada" (DTS, en Textes II: 278). Así pues, la diferencia entre la moral en sentido restringido y el derecho reside en el carácter difuso u organizado de la administración de la pena. El derecho es pues un hecho moral caracterizado porque la administración de sus acciones está organizada.

2.2. Moral y sociedad

El análisis de Durkheim no se limita a establecer los rasgos exteriores y distintivos de los hechos morales y los tipos que en su seno se diferencian, sino que va más allá y pretende una determinación de lo que llama "el carácter interno" (DTS: 393) de éstos hechos. Por carácter interno hay que entender aquella determinación profunda en la que se muestra su verdadera naturaleza. Conociéndolo, podemos responder a una doble pregunta: por un lado, ¿qué enuncian o contienen los hechos morales? y por otro, ¿a qué responden, de qué causa dependen?.

Veamos las respuestas que se les da. Se dice que en los hechos morales se enuncian y materializan las condiciones fundamentales de la vida de los hombres en sociedad —lo que Durkheim llamará solidaridad— en cuanto que en ellos se regulan las relaciones sociales de los individuos. "Lo característico de los hechos morales es que enuncian las condiciones fundamentales de la solidaridad social. El derecho, la moral constituyen el conjunto de los lazos que ligan a los unos con los otros y con la sociedad. Convirtiendo a la masa de individuos en un agregado coherente. Se puede decir que es moral todo aquello

que es fruto de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con sus semejantes, a reglamentar sus acciones en base a algo distinto de los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más solida cuanto mas numerosos y fuertes sean tales lazos" (DTS: 393-4). Desde este punto de vista, la vida social sólo es posible en cuanto que vida moral, pues tan solo ésta permite que los hombres sean solidarios entre sí y regulen sus acciones subordinandose a criterios obligatorias, para todos iguales y por todos conocidos.

Pero además, Durkheim precisa que la fuente causal de la moral reside en esa misma sociedad cuyas condiciones de solidaridad se enuncian en aquélla. "La ~~sociedad~~ no es, como se ha creído con frecuencia, un acontecimiento extraño a la moral o que no tiene sobre ella más que repercusiones secundarias; es, por el contrario, su condición necesaria. La sociedad no es una simple yuxtaposición de individuos que aportan, al entrar en ella, una moralidad intrínseca; sino que el hombre no es un ser moral más que porque vive en sociedad, ya que la moralidad consiste en ser solidario de un grupo y varía en relación a como lo hace ésta solidaridad" (DTS: 394). La sociedad, así pues, no sólo es el campo en el que se desarrolla la vida moral, sino su condición de existencia y su fuente causal. Los individuos no aportan una moralidad intrínseca, sino que la reciben de ese medio. De aquí que, si bien es cierto que no existe sociedad sin moral, tampoco puede existir moral sin sociedad. Todo pueblo tiene su propia moral, aquella en que se enuncian los principios que informan su tipo específico de solidaridad. Los pueblos primitivos no carecen de moral por tener una moral distinta de la nuestra (DTS: 140). La moral es así un fenómeno histórico que depende de causas sociales cambiantes. La moral "se desarrolla en la historia y bajo el imperio de causas históricas (...). Si tie-

ne una determinada configuración en un momento dado, es porque las condiciones en las que viven los hombres en tal momento no permiten que sean de otra manera, y la prueba está en que cambia cuando las condiciones cambian, y tan sólo en tal caso" (DTS: XXXVIII). Nuestras concepciones morales modernas no han hecho su aparición "a resultas de descubrimientos filosóficos ; no es que nuestro espíritu se halla abierto a verdades que desconociera; se trata de que se han producido cambios en las estructuras de nuestras sociedades que han hecho necesario tal cambio en las costumbres. La moral se forma pues, se transforma y se mantiene por razones de tipo experimental" (DTS: XXXIII). Todas estas tesis que exponemos sucintamente, tienen una indudable trascendencia cara a la problemática general abordada en la DTS. Si el problema social es un problema moral, ¿ qué causas han determinado el surgimiento de un código moral contradictorio y que condiciones muestran tales causas para la superación de tal contradicción? . Veremos más tarde que las tesis a las que llega Durkheim son la respuesta estricta a ésta pregunta.

2.3. La solidaridad social

El resultado a que hemos llegado es que en las reglas morales se anuncian y reflejan los principios característicos de la solidaridad social que organiza la vida del agregado social en el que están vigentes. La solidaridad social es así, triplemente, origen, cometido y contenido de la moral. Constituye por esto el concepto clave de toda la DTS, dado que el tratamiento de la — cuestión moral moderna es idéntico al tratamiento del tipo propio de solidaridad social que caracteriza a las sociedades modernas.

2.3.1. Historia del concepto de solidaridad.

Durkheim no elabora por sí mismo el concepto de solidaridad sino que la recibe ya hecho, aún cuando introduce algunas readaptaciones.

Ha sido Hayward quien de manera sistemática ha estudiado la génesis y evolución del concepto a lo largo del siglo XIX. El concepto de solidaridad tiene en un principio, un origen jurídico (Hayward, 1959: 269-73) aún cuando prontamente va a ampliar su significado hacia el espacio del discurso político-social. Hasta 1848 constituye una idea política elaborada y apoyada por el misticismo romántico y la escuela retrógrada católica (De Bonarld, Maistre, Lammenais) frente al individualismo disolvente del orden social que resulta de la revolución de 1789 y la aparición de la sociedad burguesa. Por el concepto, se contrapone a ésta anarquía una visión idealizada de la organicidad de la sociedad del antiguo régimen (Hayward, 1959: 274-5). Con la crisis revolucionaria del 48^y la consiguiente aparición en la escena histórica de los movimientos socialistas, la idea de solidaridad va a sufrir un cambio fundamental. En manos de Blanc, Leroux, Proudhon, funieristas y santsimonianos, la solidaridad como ideal sociopolítico queda contrapuesta al individualismo del orden burgués, pero desde una óptica que reivindica, no ya el antiguo régimen, sino una nueva ordenación de la sociedad industrial (Hayward, 1959: 275-6). La idea deja de ser conservadora para convertirse en punta de un programa de reformas progresistas de la sociedad industrial.

El Imperio y la masacre de la Comuna introducirán nuevos cambios en el sentido de la idea de solidaridad. Será arrinconado el protagonismo socialista.

La idea pasará a ser patrimonio de las clases medias protagonistas políticas de la tercera República. El hito fundamental es la publicación en 1895 de La solidarité por el prominente político del partido radical-socialista León Bourgeois. A partir de ese momento, la solidaridad se convertirá en la idea-fuerza del reformismo laico republicano (Hayward 1959: 277-80). Para León Bourgeois la idea de solidaridad aparece como uno de los pilares del universo de valores propuesta por la Revolución de 1789, y la IIIª República ha de suponer su definitiva realización. "La doctrina de la solidaridad aparece históricamente con el desarrollo de la filosofía del siglo XVIII y como el resultado de la teoría política y social que la Revolución Francesa, bajo los tres términos abstractos de la Libertad, Fraternidad y la Igualdad, había formulado por primera vez al mundo" (Bourgeois, 1896: 156). De ahí que para éste la solidaridad no sea más que "una simple variante de la divisa republicana" (Bourgeois, 1896: 6-7). Con ésta reubicación histórica se pretendía además una actualización progresista del ideario revolucionario de 1789. Con el lema de la solidaridad los políticos radicales y radical-socialista, así como algunos socialistas, encontraban un terreno de convergencia entre las ideas individualistas y socialistas que permitiera la unión, tan decisiva en la política republicana, de las izquierdas frente a sus enemigos conservadores (Hayward, 1961: 20-24). Hayward resume así la historia política de la idea. "De ser un instrumento de conflicto antiindividualista a principios del siglo XIX, se convirtió a finales del XIX y principios del XX en el instrumento por excelencia para asegurar la reconciliación ideológica del individualismo y del colectivismo" (Hayward, 1959: 269).

Junto a ésta evolución político-social del concepto corre paralela otra

de signo teórico. La idea de solidaridad aparece no sólo en la teoría social de la Restauración, sino también, influidas sin duda por ésta, en las teorías de Saint Simon y Comte. Mas tarde se alargarán hacia las ciencias biológicas, en las que se apoyarán sus sistematizadores políticos, como es el caso del mismo Bourgeois (Hayward, 1961:25-6). Pero su máximo impulsor en el ámbito de las ciencias sociales será Renouvier (Duprat, 1907: XXV; Bourgin, 1942: 70). La escuela de moralistas que desarrolla sus ideas se polarizará alrededor de éste tema. Tanto Guyau como Fouillee y Marion lo utilizarán ampliamente (Bourgin 1942: 70). Será Marion quien lo impulse en los ámbitos académicos en una tesis presentada en la Sorbona en 1880 (Duprat, 1907: 56). En ésta tesis, — será tenida en cuenta en la redacción de la DTS, como el mismo Durkheim destaca (DTS: XXXIV)— se sostiene: "la solidaridad es (...) la ley universal del mundo moral. Rige sobre el individuo, sobre la sociedad, sobre toda la especie" (Marion 1880: 46).

Es indudable que Durkheim recoge la idea de solidaridad de éste doble medio académico y político. Más tarde, en el Capítulo IV, analizaremos más detenidamente la relación de Durkheim con la política de la IIIª República y con el solidarismo, por lo que dejamos éste tema para entonces. Es de destacar que, con independencia de la influencia del ambiente político del momento, la adopción de la idea de solidaridad le venía a Durkheim en línea directa por la influencia de Renouvier y su escuela sobre su pensamiento.

2.3.2. La concepción durkheimiana de la solidaridad social

La dedicación del Durkheim al estudio de la solidaridad social.

es contemporánea a su actividad académica. En 1887, al abrirse su primer curso en la Universidad de Burdeos, Durkheim dirige una carta al Decano de la Facultad en la que anuncia el tema a que se va a dedicar: se trata de la solidaridad social (Lacroze 1960: 29). Tenemos noticia de las ideas maestras que se desarrollan en ese curso, gracias a la publicación de 1888 de la introducción al segundo curso dictado por Durkheim en Burdeos, dedicado a la sociología de la familia. En las primeras páginas de esa introducción (1888 c: 257-9) resume sus ideas principales sobre la solidaridad que son ya, en rasgos generales, las que han de aparecer desarrolladas por extenso en la DTS. El concepto de solidaridad será además utilizado en el análisis sobre la obra de Montesquieu que se desarrolla en el esa tesis latina que Durkheim presenta a la vez que la DTS. En ésta obra se creará encontrar en los tipos políticos de monarquía y república, tal como los concibe Montesquieu, ejemplificaciones de los tipos de solidaridad mecánica y orgánica (M et R: 59-67).

El punto de partida para el estudio de la solidaridad se muestra claramente en el siguiente texto. "El estudio de la solidaridad pertenece a la sociología. Se trata de un hecho social que solo se puede conocer adecuadamente a partir de sus efectos sociales" (DTS: 31). Esto conlleva un rechazo de la reducción de la solidaridad a puros términos psicológicos o morales. Ni la ciencia pre-sociológica de la moral, ni la psicología son competentes para su análisis en profundidad.

¿Qué entiende Durkheim por solidaridad? tal vez por el hecho de tratarse de un concepto recibido, que impregnaba la atmósfera académica y moral de la

sociedad en que vivía, Durkheim lo utilizó sin definirlo. De todos modos, aún cuando no exista ningún punto en la DTS en que se desarrolle de manera aislada y sistemática su análisis, del uso que hace de él podemos reconstruir el significado que se le asigna de manera implícita.

La solidaridad social aparece, en un principio, como un concepto con una gran riqueza semántica, la cual se hace manifiesta en la gran cantidad de sinónimos con los que Durkheim la identifica. En unos casos solidaridad queda identificada con integración social o pone a ésta como su resultado típico (DTS: 26-8), en otros se identifica con cohesión (DTS: 26-8, 73-4), en otros con unión de la sociedad (DTS: 30), en otros se dice que crea la armonía social (DTS: 27, 74) o el orden social (DTS: 27), en otros se habla como si fuera sinónimo de concurso activo de las partes que forman un agregado o de su consenso (DTS: 85, 351), en otros, por fin y para ceñirnos a los sinónimos más significativos, se la identifica con la cooperación de las partes (DTS: 91). A partir de esta rica sinonimia se puede reconstruir su núcleo significativo fundamental: la solidaridad parece ser la propiedad de los agregados sociales complejos de integrar las partes diferenciadas de que constan en una unidad que actúe armoniosamente.

Esta primera definición ha de sufrir un proceso de verificación para que se nos muestre en toda su complejidad significativa. Esta se concreta en dos facetas fundamentales del concepto: su carácter estructural u objetivo (integración del sistema social), por un lado, y su carácter moral o subjetivo — (en relación a los actores sociales) (integración social), por el otro.

Esta doble vertiente significativa ha sido interpretada insatisfactoriamente por algunos de los estudiosos de la obra de Durkheim. Se ha tendido a enfrentar ambos planos de significación para predicar de Durkheim el uso exclusivo de uno de ellos. Muy representativos de ésta posición son Alpert y La Capra. Para Alpert, "Durkheim empleaba la palabra solidarité en un sentido objetivo y hasta biológico, para indicar determinado tipo de relación entre un todo y sus parte. Mas al cabo de pocos años de aparecer el trabajo de Durkheim Leon Bourgeois publicó un pequeño volumen titulado La solidarité, en donde se sentaban los principios de un movimiento moral y político que vino a ser conocido con el nombre de solidarismo (...). Se hizo así necesario distinguir entre solidaridad de facto, en decir, solidaridad como relación objetiva, y solidaridad como ideal, o sea, en el sentido de Bourgeois, un principio de acción moral (...). Durkheim empleó siempre el concepto de solidarité en el sentido de que pudiera llamarse pre-Bourgeois, es decir, un sentido objetivo, relacionista e indiferente a toda valoración moral" (Alpert, 1945: 217). La Capra, por el contrario, no acepta ésta concepción objetivista de la solidaridad, y en abierta crítica a Alpert sostiene: "El significado social de la solidaridad para Durkheim fue preeminentemente moral e incluye a la vez un componente objetivo en el seno de las estructuras institucionales y simbólicas y un componente subjetivo en el seno de la interiorización, los sentimientos comunes y la adhesión personal" (La Capra, 1972: 71)

El dilema está mal planteado porque no existe como tal, sino más bien un concepto que incluye a la vez los componentes objetivos, de facto, relacionales y los componentes morales, a sus dos niveles objetivos (instituciones y sistemas simbólicos) y subjetivos (adhesión individual al todo). Lo analiza-

remos seguidamente.

En primer lugar, Durkheim no confunde la solidaridad con la sociabilidad ni con ningún impulso societal de tipo individual. No quiere, como ya -apuntamos, disolver el concepto en términos puramente psicológicos. "La tendencia general a la sociabilidad (...) no es más que una abstracción. Lo que existe y vive realmente, son las formas particulares de la solidaridad, la solidaridad doméstica, la solidaridad profesional, la solidaridad nacional, la de ayer, la actual, etc. Cada una tiene una naturaleza propia (...) Es verdad (...) que la solidaridad, aún siendo básicamente un hecho social, depende de nuestro organismo individual. Para que pueda existir es preciso que esté contenida en nuestra organización psíquica y física. Así pues, en rigor, se puede uno contentar con estudiarla a éste nivel. Pero en tal caso, no se divisa mas que la parte mas indiferenciada y la menos especial; no se trata ni siquiera de ella propiamente hablando, sino más bien de aquellos que la hace posible (...) Mientras que permanezca en estado de simple predisposición de nuestra naturaleza psíquica, la solidaridad es algo demasiado indefinido como para que se pueda captar de manera clara. Es una virtualidad intangible que no está abierta a observación. Para que adopta una forma perceptible, es preciso que la traduzcan hacia afuera ciertas consecuencias sociales. Además, -incluso en ese estado de indeterminación, depende de condiciones sociales que la explican y de las que, en consecuencia no se la puede desligar" (DTS: 31-2)

La solidaridad no es pues algo que dependa de nuestra naturaleza individual -aun cuando ésta la presuponga- ni que se muestre tan sólo en nuestras acciones o voliciones. Es algo que depende del sistema social y se muestra en él. Depende del sistema en cuanto que está inscrita en él, siendo, en éste sentido

una característica objetiva, estructural del sistema en las relaciones que median entre el todo y las partes. Se muestra en el sistema social en cuanto que la vida social que se desarrolla en su interior aparece guiada por un conjunto de instituciones y sistemas simbólicos en los que se encarna esa propiedad estructural. Veamos estos dos niveles a partir de los siguientes textos. En crítica de la concepción psicologista y artificiosa de la solidaridad que se achaca a Comte, Durkheim establece unas posiciones claras sobre el tema. "Los que constituye la unidad de las sociedades organizadas, como de todo organismo, es el consenso espontáneo de las partes, es esa solidaridad interior que no sólo es tan indispensable como la acción reguladora de los centros superiores, sino que además es incluso la condición necesaria para la acción de éstos, ya que ella no hace mas que traducirla en otro lenguaje y, por decirlo así, consagrarla (...). Las partes deben ser ya solidarias entre si para que el todo tome conciencia de si y actúa en consecuencia" (DTS: 351). Siguiendo la argumentación crítica contra Comte sostiene un poco mas tarde: no basta con "llamar allí donde sea preciso al "espíritu de conjunto y al sentimiento de solidaridad común " (Comte) (...) ¿ De qué se trata en efecto? . - ¿De hacer sentir a cada individuo que no se basta así mismo sino que forma parte de un todo del que depende?. Pero una representación de éste tipo abstracta, vaga, y por demás intermitente como toda representación compleja, nada puede contra las impresiones vivas, concretas que despierta a cada momento en cada uno de nosotros su actividad profesional (...) ((Y así)) si las ocupaciones que monopolizan nuestra vida cotidiana tendieran a separarnos del grupo social al que pertenecemos una concepción de este tipo, que no aparece mas que de mucho en mucho y no se hace nunca con más que con una pequeña parte del campo de la conciencia, no podría bastar para controlarnos "DTS: 352).

La solidaridad, así pues, no puede ser tan sólo un sentimiento, ni tampoco un conjunto de normas y valores sociales, si no es ya una propiedad intrínseca del sistema, algo interior a él y que, por su carácter objetivo y estructural, está en la base de nuestros sentimientos y de las normas y valores sociales en base a los que adecuamos nuestra conducta a los deseos del todo social. En éste sentido pues, la solidaridad es objetiva y estructural e identificable por ello con una propiedad espontánea del sistema en sí. Pero la solidaridad no se limita a ser eso, sino que aflora al campo de las representaciones sociales en las que vive el individuo y esto a dos niveles: En las objetivaciones sociales (institucionalización normativa y sistema cultural) y en los psiques individuales como adhesión consciente e inconsciente del su jeto al todo social. "Allí donde existe solidaridad, a pesar de su carácter inmaterial, no permanece en estado de pura potenciabilidad, sino que manifiesta su presencia en base a efectos visibles (...). En efecto, la vida social, allá donde existe de manera duradera, tiende inevitablemente a adoptar una forma definida y a organizarse, y el derecho no es más que esa misma organización en lo que tiene de más estable y preciso" (DTS: 28-9). La solidaridad del sistema se muestra en las normas sociales, en aquello que Durkheim llama el sistema de los hechos morales, constituido, como vimos, por la moral en sentido estricto y el derecho. Pero a la vez, como ya se nos mostró en un texto anterior, la solidaridad también supone ese sentimiento, puramente subjetivo del actor social de su pertenencia a un todo con el que se identifica, del que depende y en cuyo funcionamiento armonioso colabora. Estos tres niveles de la solidaridad son bien visibles en el texto siguiente " para que se de la solidaridad orgánica no basta con que haya un sistema de órganos que se necesiten entre sí y que sienten de manera general su solidaridad, sino que es -

preciso además que esté predeterminada la manera en que deben concurrir, si no en todo tipo de contactos, al menos en las circunstancias mas frecuentes" - (DTS: 356). Aparecen esos tres niveles: la solidaridad inscrita y objetiva y la solidaridad moral, en su doble vertiente, normativa en sentido amplio y - subjetiva.

El resultado de nuestra análisis es importante no sólo porque desvela un cierto malentendido sino sobre todo por el carácter estratégico que éstas tesis tienen sobre la concepción durkheimiana de la patología social propia de nuestras sociedades y, concretamente, de la anómia. Traduzcamos las viertientes de la solidaridad social en dos conceptos que parecen claramente adecuados. Por un lado la solidaridad (objetiva) habla de la integración de un sistema social. Por otro lado, la solidaridad (moral) habla de la integración social tanto a nivel institucional-simbólico como subjetivo. Pues bien, como se mostrará en el Capítulo siguiente, la anómia no es mas que el producto de un desfase entre la integración del sistema social y la integración social. El tema lo trataremos y aclararemos más tarde por lo que nos remitimos a tal momento.

2.4. La acción individual y la moral. Teoría de las representaciones sociales.

La existencia de la solidaridad social como propiedad del sistema social que permite su reproducción como un todo coherente, integrado y armónico, pone, como hemos visto ya de manera implícita, el problema de las relaciones entre los hechos morales, en los que la solidariad es objetivada —

y las conductas individuales de los hombres. La solidaridad carecería del poder que se le atribuye si el complejo institucional en el que se objetiva no tuviera un poder de control sobre las conductas de los miembros del grupo y si éstos no actuaran de acuerdo con la moral. Si bien la ciencia de la moral estudia hechos (objetivaciones) y no conductas (prácticas), como - ya vimos, en ella se pretenden encontrar las bases para explicar el problema de las relaciones entre la moral y la moralidad o conducta moral.

Hemos visto anteriormente que los hombres no actúan moralmente porque estén predispuesto necesariamente a ello, sino porque se someten a los dictados de instituciones objetivas en las que se encarna los principios morales que los guían. Ahora bien, esto no significa que la sociedad sea un artificio que fuerce a un ser a-social a vivir con sus semejantes, ni que la moral sea un sistema de instrumentos represivos que fuerzan al hombre a vivir contra los dictados de su naturaleza individual. El egoísmo no es una característica antropológica con dominio exclusivo, sino que está arraigado en el hombre a la vez que el altruismo. "Es falsa la teoría que pretende que el - egoismo sea el punto de partida de la humanidad, y que, por el contrario, el altruismo sea una conquista reciente (...). Las hipótesis de Darwin son utilizabables en el campo moral con más reserva y mesura todavía que en otras ciencias. En efecto, hacen abstracción del elemento esencial de la vida moral, a saber, la influencia morigenadora que la sociedad ejerce sobre sus miembros, que - tempera y neutraliza la acción brutal de la lucha por la vida y de la selección. Allí donde existe una sociedad, existe altruismo porque existe solidaridad" (DTS: 173-4). "No es posible sostener que el altruismo haya nacido del egoísmo, pues una derivación de tal tipo solo sería posible por una creación

ex nihilo. Pero, hablando con rigor, éstas dos fuerzas están presentes desde el principio en todas las conciencias humanas, pues éstas no pueden carecer de estados que reflejen a la vez cosas relacionadas con el individuo en tanto que ser aislado y cosas que no le son personales" (DTS: 175). Nótese que - a diferencia de lo que se establecerá en SU -como mostraremos en el Capítulo V- altruismo y egoísmo son puramente conceptos psicológicos y no se refieren a ningún tipo de corriente social patológica. Son los elementos de la psique humana y en cuanto que tales aparecen en todo tipo de sociedad. Así pues, no ha habido agrupación humana que se fundamentara exclusivamente en algunos de ellos. El hombre no es un ser naturalmente egoísta al que deberían frenar - fuerzas sociales, sino un ser egoísta y altruista a la vez.

Pero a la vez, la presencia de un altruismo consustancial al hombre no explica por sí mismo su acción moral. El hombre no es moral tan sólo, ni básicamente, porque tenga ciertas predisposiciones a una acción altruista y - sociable, sino que lo es porque vive en el seno de un medio constrictivo que le obliga a actuar de tal manera. Ese medio constrictivo es la sociedad. La sociedad constituye un medio natural con causalidad propia sobre la acción de los individuos. Tal parece claramente en la siguiente crítica a Spencer. "A pesar de las analogías biológicas sobre las que ha insistido tan ampliamente, Spencer no considera a las sociedades como una realidad propiamente dicha, que existe en sí misma y en virtud de causas específicas y necesarias, que , por consiguiente, se impone al hombre por su naturaleza propia a la que éste se ve obligado a adaptarse para vivir, exactamente del mismo modo que lo está en relación al medio físico" (DTS: 334). Más tarde sostiene: "la sociedad es una realidad que en tan escasa medida es obra nuestra como en mundo exte-

rior y a la que, por consiguiente, debemos plegarnos para poder vivir; y es porque ella cambia por lo que nosotros debemos cambiar." (DTS: 336). Y en esto reside la diferencia sustancial entre el animal y el hombre: en la existencia frente a éste, de un medio natural de tipo social. "El animal está situado casi exclusivamente bajo la dependencia del medio físico; su constitución biológica predetermina su existencia. El hombre por el contrario, depende de causas sociales" (DTS: 336). Y hay que tener en cuenta que "el rei-no social no es menos natural que el reino orgánico" (DTS: 341).

Es éste medio social el que ejerce su causalidad sobre el individuo y hace de su acción una acción social o moral. "El único poder capaz de servir de moderador del egoísmo individual, es el del grupo" (DTS: 401). El sistema de hechos morales, las instituciones en que se objetivan los requerimientos de solidaridad del grupo, actúan como fuerzas que controlan y determinan la acción. El texto que se recoge a continuación es altamente significativo en este sentido. "Nos formaríamos una idea bastante acertada de la noción y del papel de tales prácticas ((se refiere a las prácticas morales)) si la comparáramos a los reflejos propios de la vida orgánica; en efecto, constituye una serie de moldes en cuyos límites nos vemos obligados a desarrollar nuestra acción. La diferencia reside en que no son reflejos inscritos en el interior - del organismo, sino en el derecho y las costumbres; se trata de fenómenos sociales y no de fenómenos biológicos; no determinan la acción desde dentro si no que la solicitan desde fuera y por medio de los instrumentos que le son - propios" (DTS, en Textes II: 269)

Así pues, desde ésta óptica los hombres actúan moralmente en cuanto que sufren una acción eficaz de tipo específico: el medio social. Pero a la vez,

tal medio no queda como algo extraño y absolutamente lejano, sino que se interioriza. Por ello, el actor es la vez ejecutor de mandatos que le vienen de fuera y portador de esos mismos mandatos. Lo que media entre la sociedad, como un ser extraño imperativo, y el individuo que interioriza sus mandatos son las representaciones sociales, que constituyen así el contenido o la presencia social en las conciencias individuales, la vía por la que la sociedad se hace interior al hombre, forma parte de él. Mostraremos estos puntos.

La condición para que tal mediación sea posible la encuentra Durkheim, en la existencia de dos conciencias en el interior del hombre. Tal teoría, que se conservará en sus distintas variantes hasta sus últimas obras, aparece ya nítidamente en la DTS y, como estamos viendo, no de manera casual, pues constituye un paso necesario para sistematizar y hacer coherente las tesis sobre la moral que venimos exponiendo. "Hay en nosotros dos conciencias la una contiene estados que son propios de cada uno de nosotros y nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera no representa más que nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, a la sociedad sin la que éste no existiría" (DTS: 74). En nota a pie de página, -precisa: "con la finalidad de simplificar la exposición suponemos que el individuo tan solo pertenece a una sociedad. De hecho, nosotros formamos parte de varios grupos y hay en nosotros varias conciencias colectivas" (DTS: 74). No entraremos ahora en el análisis de la conciencia colectiva, ya que lo reservamos para más tarde. Lo que conviene resaltar ahora es que por medio de ésta teoría de las dos conciencias se puede establecer la mediación entre - dos seres absolutamente distintos aunque no enfrentados: la sociedad como me

dio moral constrictivo y el individuo. Sólo porque la conciencia del hombre contiene estados propios del grupo social, las representaciones sociales, - puede la sociedad hacerse interior y la solidaridad quedar asegurada, pues "una representación no es (...) una simple imagen de la realidad, una sombra proyectada sobre nosotros por las cosas, sino que es una fuerza que levanta alrededor todo un torbellino de fenómenos orgánicos y psíquicos" (DTS 64).

En base a ésto, podemos afirmar que las teorías de las representaciones sociales, por lo tanto lo que Durkheim llama la psico-sociología, tiene un estatuto fundamental en el seno de su concepción de la acción social. Sus tesis sobre éste campo aparecen de una manera clara en la DTS. A ellas nos remitimos. "No es temerario afirmar ya a partir de ahora que, con independencia de los progresos que realice la psico-fisiología, ésta no podrá jamás representar mas que una fracción de la psicología ya que la mayoría de los fenómenos psíquicos no derivan de causas orgánicas. Esto lo han captado los filósofos espiritualistas, y el gran servicios que han rendido a la ciencia, ha sido el de combatir toda doctrina que redujera la vida psíquica a no ser mas que una consecuencia de la vida física (...) Con todo, del hecho de que lo psíquico sea en parte independiente del organismo no se puede concluir que no dependa de ninguna causa natural (...) Todas aquellas cosas cuya explicación no se pueda encontrar en la constitución de los tejidos, derivan de las propiedades del mundo social (...) Por consiguiente, del hecho de que exista una vasta región de la conciencia cuya génesis es ininteligible si se parte exclusivamente de la psico-fisiología, no se debe concluir que (...) es (...) refractaria a la investigación científica, sino tan solo que es competencia de

de otra ciencia positiva que se podría llamar la socio-psicología" (DTS: 340-1). Esta ciencia positiva, rama de la sociología, nos permite investigar la naturaleza de la mayor parte de los estados de nuestra conciencia, aquellos - que no nos son propios. "Sería sin duda exagerado decir que la vida psíquica no comienza mas que con las sociedades; pero es cierto que no se expande más que cuando las sociedades se desarrollan" (DTS: 338). De aquí la relación - entre lo psíquico y lo social. "Los hechos sociales no son simples desarrollos de hechos psíquicos, sino que los segundos no son en gran parte más que la prolongación de los primeros en el interior de la conciencia (...). La mayoría de nuestros estados de conciencia no habría aparecido en el seno de seres aislados y se habría producido de manera completamente diferente en el seno de seres organizados en grupos distintos. No derivan pues de la naturaleza psicológica del hombre en general, sino del modo en que los hombres, una vez asociados, se influyen mutuamente, según sean mas o menos numerosos y se encuentren en una mayor o menor proximidad. Producto de la vida grupal, sólo la naturaleza del grupo puede explicarlo" (DTS: 341-2). Si la vida social solo se puede desarrollar gracias a una intensa actividad psíquica, los contenidos de ésta son de origen social. En éste punto, Durkheim no deja lugar a ningún tipo de ambigüedad y desemboca en una concepción materialista de la génesis de la representaciones sociales. Ya en 1886 había puesto las bases para tal teoría. "El papel de la conciencia colectiva, como el de la conciencia individual, se limita a la constatación de hechos sin llegar a producirlos. Aquella refleja más o menos fielmente lo que ocurre en las profundidades del organismo. Pero no hace nada mas " (1886 a: 67). Las tesis son recogidas en la DTS en una crítica fundamental a Fustel y su explicación de la vida social a partir de la religión y la acción autónoma de las fuerzas espirituales. -

"Fustel de Coulanges ha descubierto que la organización primitiva de la sociedad era de naturaleza familiar, y que, por otra parte, la organización de la familia primitiva se fundaba en la religión. Pero él ha tomado la causa por el efecto. Tras haber puesto la idea religiosa, sin hacerla derivar de nada, ha deducido a partir de ello la organización social que investigaba, cuando, por el contrario, es ésta última la que explica el poderío y la na tural ez a de la idea religiosa. Por el hecho de que todas esas masas sociales estuvieran formadas por elementos homogéneos, es decir, por el hecho de que el tipo colectivo estuviera allí muy desarrollado y los tipos individuales fueran rudimentarios, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad adoptara un carácter religioso" (DTS: 154). Las representaciones sociales, o el psiquismo social, son producto de la vida en grupo y han de ser explicadas a partir del tipo de organización que lo caracteriza. Su función es fundamental porque permiten la comunicación entre el grupo y el individuo y la interiorización de aquel por parte de éste, pero no tienen autonomía pro pia ni poder causal independiente para la creación de la vida social. Son ^{el} sólo un reflejo del tipo de organización que en grupo se da.

Las conclusiones a que llegamos tienen una importancia de primer orden. La teoría de la moral, y con ella la de la solidaridad, encara la problemática de las relaciones entre las instituciones objetivas morales y la acción individual, resolviéndola por medio de dos pasos: el primero consiste en suponer una dualidad al sujeto, que le permite contener e interiorizar algo que le es extraño; el segundo consiste en mostrar que las representaciones sociales son efectos de causas que dependen de la organización social y ellas son las que reconcilian los dos polos, sociedad e individuo. De éste modo, la exis

tencia de una amplia y rica vida psíquica-social no reduce los hechos sociales a manifestaciones del psiquismo individual. "Es sin duda una verdad evidente que nada se da en la sociedad que no esté en las conciencias individuales; pero casi todo lo que se encuentra en estas últimas proviene de la sociedad" (DTS: 342).

3. La división del trabajo social y las sociedades modernas

A lo largo del párrafo 2º hemos venido analizando los puntos fundamentales de la ciencia de la moral tal como se muestra a lo largo de la DTS. La clarificación de todos estos puntos constituía un requisito inapla-
zable para la comprensión de las tesis fundamentales de la obra, ya que en ellos queda definido el repertorio conceptual básico con el que opera Durkheim.

En el presente párrafo vamos a pasar al análisis directo del tema que veíamos proponer a Durkheim: la relaciones existentes entre la división del trabajo, la solidaridad social y la personalidad humana.

3.1. La división del trabajo social

Ya hemos expuesto anteriormente las razones profundas que determi-
naron que la división del trabajo apareciera en un primer plano en la arqui-
tectura de la DTS. Son esas mismas razones las que limitan la significaci
ón del fenómeno y, sobre todo, el tipo de análisis que se va a realizar sobre

él. La división del trabajo, en efecto, interesa a Durkheim tan sólo en — cuanto que puede ser la clave para la resolución de la aporía moral moderna que vertebra todo el interés de la obra.

Estas líneas nos sirven ya para adelantar que la división del trabajo en sí no es objeto de un análisis en profundidad en la DTS. Interesa tan so lo en relación con sus consecuencias morales.

"Aunque la división del trabajo no date de ayer, sólo a finales del si glo anterior las sociedades empezaron a tener conciencia de esa ley que, has ta ese momento, sufrían casi sin saberlo (...) En la actualidad este fenóme no se ha generalizado hasta un punto que surprende a todos". La industria moderna, la agricultura, el comercio, tiende a especializarse. "Pero la división del trabajo no es exclusiva del mundo económico (...) Las funciones políticas, económicas, administrativas, judiciales se especializan cada vez mas. Lo mismo ocurre con las funciones artísticas y científicas" (DTS: 1-2). En esta presentación del tema que va a analizar durante toda la obra aparecen los dos aspectos que fundamentan el interés de Durkheim en la división del trabajo social. Por un lado, constituye ésta un fenómeno social específicamente moderno. Nuestras sociedades tienen plena conciencia de ella. Por otro lado, la división del trabajo es un fenómeno que afecta al conjunto de la vida social. No es algo propio de la vida económica, como creían los economistas, sino algo que se muestra a lo largo y ancho del sistema social. No hay ninguna función de alguna importancia que no haya sufrido su ley.

¿Pero qué entiende Durkheim por división del trabajo?. Lo característico de su planteamiento es que en ningún momento intenta analizar en profundi

dad el fenómeno, mostrarnoslo en su complejidad y sus tipos. La división del trabajo social aparece como algo que no hay que explicar en sí, es decir, algo que no hay que aclarar en qué consiste. En efecto, a lo largo del libro, hay sólo una remisión incidental al análisis específico del fenómeno. Dividir el trabajo dice Durkheim, "es repartir una tarea común. Si ésta última resulta dividida en tareas cualitativamente similares, aunque indispensables entre sí, existe una división del trabajo simple o de primer grado. Si las tareas divididas son de naturaleza diferente, existe una división del trabajo compuesta, una especialización propiamente dicha" (DTS: 93). En base a ello tenemos que entender que por división del trabajo entiende el resultado de un proceso de especialización en el interior de una tarea o función social de cualquier tipo, resultado que puede adoptar dos modalidades: división simple y especialización. Será éste último el tipo que tenga preferentemente en cuenta Durkheim a lo largo de toda la obra, hasta el punto de tender a identificarlo con la división del trabajo en sí.

El análisis sustantivo de la división del trabajo se vé así desplazado por otro tipo de análisis en que se busca no en qué consiste, sino para qué sirve o cuál su función y cuál su causa. La lógica de tal desplazamiento es clara. Lo que interesa a Durkheim son las relaciones de la división del trabajo con la solidaridad social moderna y el proceso de individuación. En cuanto que tal, sus preguntas serán: ¿cuáles son las funciones morales de la división del trabajo moral?; ¿cuales son sus causas?.

En efecto, una vez presentado el fenómeno, Durkheim aborda el problema que le interesa. La división del trabajo social no puede eventualmente produ-

cirse sin que afecte en profundidad a nuestra constitución moral" (DTS:4). Una regla de tal amplitud, que afecta al conjunto de nuestra vida en sociedad no puede dejar de tener repercusiones sobre el orden moral. Cabe entonces preguntarse si estas repercusiones son fortuitas o accesorias o si más bien habrá que buscar en la división del trabajo un fenómeno social cuya función es primaria y específicamente moral. En éste caso, la división del trabajo "no serviría tan solo para dotar a nuestras sociedades de un lujo, quizás envidiable, pero superfluo, sino que sería una condición de su existencia" (DTS: 27). Planteada así, la problemática se convierte inmediatamente en la de las relaciones de la división del trabajo y la moral. Y en cuanto que, como vimos, la moral no es mas que la materialización en reglas de conducta obligatorias de los principios básicos de la solidaridad social, la problemática se transforma en la de las relaciones de la división del trabajo y la solidaridad social. ¿Son compatibles ambas?. ¿Existe un tipo específico de solidaridad que esté ligado a la existencia de la división del trabajo?. ¿Qué razones explican la aparición de la división del trabajo en el campo de la vida social?. Todas estas preguntas serán abordadas en los siguientes párrafos.

3.2. La división del trabajo social, la moral y la solidaridad social

3.2.1. El derecho como signo de la solidaridad social. Tipos de derechos.

Para poder determinar el tipo de relaciones existentes entre la división del trabajo y la solidaridad social, será preciso establecer previa

mente qué tipos de solidaridad social existen. Si la solidaridad varía con las sociedades, pues expresa su tipo específico de integración, habrá tantos tipos como sociedades. Ahora bien, ¿Cómo es posible abordar científicamente el análisis de la solidaridad social y sus tipos?. Aquí las propuestas de Durkheim son de extrema importancia.

El punto de partida lo retrotrae al cartesianismo. "Para someter a la ciencia un orden de hechos no es suficiente con observarlos cuidadosamente, describirlos, clasificarlos, sino que, lo que es mucho más difícil, es preciso también siguiendo las palabras de Descartes, encontrar el sesgo en base al cual se hacen accesibles a la ciencia, es decir, descubrir en ellos algún elemento objetivo que conlleve una determinación exacta y, si fuera posible la medida" (DTS: XLII). Este principio general es aplicado al caso que nos ocupa. "La solidaridad social es un fenómeno completamente moral que en sí mismo no se presta a la observación exacta ni, sobre todo a la medida. (...) Es preciso reemplazar ese hecho interior que se nos escapa por otro hecho exterior que lo simbolice, estudiando el primero a través del segundo. Este símbolo visible es el derecho". (DTS: 28). Hemos visto anteriormente que el derecho en cuanto que hecho moral no es más que una objetivación de la solidaridad social. Este hecho permite la aplicación del principio metodológico y la sustitución de la solidaridad por el derecho. El derecho, significante, es estudiado para determinar las características de su significado, la solidaridad social.

Sabemos en qué consiste el derecho: reglas de conducta obligatorias con una sanción organizada socialmente. Habrá tantos tipos de solidaridad

como tipos de derecho. Diferenciados éstos, se podrá diferenciar aquella. - ¿Cómo se puede diferenciar interiormente el derecho?. "Conviene clasificar las reglas jurídicas a partir de los distintos tipos de sanciones a los que están vinculadas" (DTS: 33). Existen dos tipos de sanciones: "unas consisten esencialmente en infringir a la gente un dolor o, por lo menos, una disminución; tienen por objeto herirlo en su fortuna, en su honor, en su vida o en su libertad, privarle de algo de que disfrute. De ellas se dice que son represivas" (DTS: 33). Este tipo de sanciones son características de un tipo de derecho, el represivo, cuyo representante es el derecho penal. "En relación al otro tipo, no implica necesariamente un sufrimiento por parte del agente, sino que consiste tan solo en volver a poner las cosas como estaban, en el reestablecimiento de las relaciones afectada a su forma normal, ya sea que se reconduzca por la fuerza el acto incriminado a la situación típica de que se había desviado, ya sea que se lo anule, es decir, se le prive de todo valor social (DTS: 33-4). Estas sanciones son típicas del derecho restitutivo cuya manifestación son el derecho civil, mercantil, procesal, administrativo y constitucional.

El derecho represivo y el derecho restitutivo o cooperativo se convierten así en los dos tipos diferenciados de derecho que, en cuanto que organizados en base a criterios diferentes, son el signo visible de dos tipos también diferentes de solidaridades. Estas últimas serán concretadas y caracterizadas a partir de los rasgos propios de sus tipos de derecho, por lo que el análisis de éstos es un requisito previo para la delimitación de las especificidades de las distintas solidaridades.

Por el análisis del derecho represivo se puede llegar al aislamiento de los mecanismos característicos de un tipo específico de solidaridad, la mecánica que en él se encarna. "El lazo de solidaridad al que corresponde el derecho represivo es aquel cuya ruptura constituye un crimen; designamos con este nombre a todo acto que en un grado cualquiera determine contra su autor esa reacción característica que se llama pena. Buscar en qué consiste ese lazo - consiste pues en preguntarse cual es la causa de la pena o, más claramente, en qué consiste esencialmente el crimen" (DTS: 35). La definición del crimen nos pone ya en contacto con un elemento fundamental en la definición de la solidaridad mecánica: la conciencia colectiva. En efecto, "un acto es criminal cuando ofende estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva" - (DTS: 47). Más tarde analizaremos el concepto durkheimiano de conciencia colectiva. Lo que ahora nos interesa es dar constancia de que, dada la definición de conciencia colectiva, se puede decir que el crimen ofende las creencias y sentimientos comunes de una colectividad y que por lo tanto el derecho represivo se basa en la defensa de ese tipo de solidaridad basada en la comunidad de creencias. De aquí también la característica de la pena que "consiste esencialmente en una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por el intermedio de un cuerpo constituido sobre aquellos de sus miembros que han violado ciertas reglas de conducta" (DTS: 64). La pena es así una reacción pasional, sentimental, ante una ofensa perpetrada contra la colectividad, es decir, contra alguna de sus creencias comunes. La intensidad de la ofensa está en relación con la universalidad de tal creencia (DTS: 67, 76-7). Ofendida toda la sociedad, ésta se organiza colectivamente para defenderse contra los trasgresores.

Por su lado, el derecho restitutivo o cooperativo tiene características

que responden a las funciones que cumple en el seno de las relaciones sociales propias de otro tipo de solidaridad, la orgánica. Las reglas jurídicas restitutivas "fijan la manera en la que las diferentes funciones deben concurrir en las distintas combinaciones de circunstancias que se puedan dar" (DTS: 97). Su finalidad es que "las funciones concurren de manera regular; así pues, si esta regulación es violada nos basta con que sea restablecida " (DTS: 97-8). Del tipo de relación en que se aplica viene pues la caracterización típica de este derecho: la existencia de una sanción puramente restitutiva, restablecedora de la situación anterior al acto de trasgresión. No se pretende que el trasgresor pague su osadía, sino que se vuelvan a poner las cosas tal como estaban y haya un sometimiento general al derecho (DTS: 81). Y esto es posible porque el haz de relaciones sometidas al control de éste derecho no entra en el ámbito de la conciencia colectiva. "O bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o bien constituyen estados débiles de ésta" (DTS: 80-1). Y esto es así porque "las relaciones que determinan ((las reglas jurídicas restitutivas)) no son de las que afectan indistintamente a todo el mundo; es decir, se establecen inmediatamente, no entre el individuo y la sociedad, sino entre partes delimitadas y especiales de la sociedad (...). Estas relaciones son pues diferentes de las que reglamenta el derecho represivo, pues éste último liga directamente y sin intermediarios a la conciencia particular con la conciencia colectiva, es decir, al individuo con la sociedad" (DTS: 83). Si en el derecho represivo se recogen aquellas relaciones en las que está implicada la sociedad como un todo y, por lo tanto, todos y cada uno de sus miembros, en el derecho restitutivo se recogen aquellas relaciones especiales que afectan a órganos - sociales determinados y a actores determinados también. De ahí su característica específica: ser marginales al campo de vigilancia de la conciencia colectiva. "Es propio de la naturaleza de las tareas especiales escapar a la acción

de la conciencia colectiva, pues para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes la primera condición que se ha de dar es que sea común (...). Sin duda a partir del momento en que las funciones adquieren una cierta generalización todo el mundo puede albergar algún sentimiento en relación a ella: pero cuanto más se especializan tanto más se circunscriben el número de aquellos que tienen conciencia de cada una de ellas, tanto más, por consiguiente, desbordan los limites de la conciencia común. Las reglas que la determinan no pueden tener esa fuerza superior, esa autoridad trascendente que, una vez ofendida, reclama una expiación. Su autoridad proviene también de la opinión, pero de una opinión localizada en espacios delimitados de la sociedad" (DTS: 97).

El punto fundamental de todas estas tesis es pues el siguiente: las reglas jurídicas, y las sanciones que las caracterizan, están determinadas por el tipo de relaciones sociales sobre las que ejercen su competencia. Estas relaciones sociales son las que determinan las necesidades de control diferenciado que el derecho debe cumplir. En cuanto que los individuos se relacionan entre sí de manera diferente, en cuanto que su relación con la sociedad como un todo y de los órganos de ésta sociedad entre sí, son también diferentes, habrá tipos diferentes de derecho. El secreto de la conformación de éstos reside pues en el tipo de relaciones que abarcan, es decir, en el tipo de solidaridad que organiza el contacto de los individuos entre sí, de estos con la sociedad y de la sociedad consigo misma.

3.2.2. Los tipos de solidaridad: solidaridad mecánica y orgánica

El análisis del derecho sirve pues a Durkheim como vía de acceso -

científico al estudio de los tipos de solidaridad. ¿Cuales son éstos?. Antes de entrar en la diferenciación fundamental de las solidaridades mecánica y orgánica, Durkheim establece una diferenciación previa entre otros dos tipos de solidaridad: negativa y positiva.

La solidaridad negativa "tiene por función, no la de ligar entre sí a las diferentes partes de la sociedad, sino, por el contrario, la de ponerlas por fuera unas de las otras, la de marcar netamente las barreras que las separan. No corresponde pues a un lazo social positivo; incluso la terminología de solidaridad negativa de que nos servimos no es perfectamente exacta. No se trata de una solidaridad verdadera, son una existencia propia y una naturaleza especial, sino mas bien de la faceta negativa de todo tipo de solidaridad. La primera condición para que un todo sea coherente es que las partes que lo componen no choquen entre sí en razón de movimientos sin concierto. Pero este acuerdo externo no logra la cohesión sino que, por el contrario, la supone. La solidaridad negativa no es posible mas que allí donde existe otro tipo de solidaridad, de naturaleza positiva, en relación al cual es a la vez su resultante y su condición" (DTS: 88-9). Las relaciones sociales reguladas por los derechos reales son la manifestación más típica de éste tipo de solidaridad - (DTS: 88). Pero en cuanto que tal tipo no es fuente de solidaridad en sí, sino sólo condición y resultante de un tipo de solidaridad de signo positivo, Durkheim pasa a marginar su análisis y a centrarse en el de la solidaridad social positiva. " Puesto que la solidaridad negativa no produce por sí misma ningún tipo de integración y, por otro lado, no tiene nada de específico, todos reconoceremos dos tipos de solidaridades positivas" (DTS: 98). Son éstas las solidaridades mecánica y orgánica.

La aparición de ésta tipología es temprana en la obra de Durkheim. Como ya informamos, aparece como objeto de análisis en su primer curso universitario de 1887-8. En él, Durkheim se disculpaba por la imperfección de la terminología adoptada. La designación de las solidaridades como orgánica y mecánica, decía, es "una simple definición terminológica que ni siquiera nos satisface mas que medianamente, pero con la que nos hemos encontrado a falta de algo mejor" (1888 c:258). Con todo, la terminología se asienta definitivamente, en la DTS, aún cuando Durkheim tenía a mano otras alternativas, de entre las cuales la propia de Tönnies que, como vimos anteriormente, conocía y le parecía bastante adecuada. Por lo tanto el hecho de acotar terminológicamente las solidaridades del modo en que lo hace no carece de significación y supone una toma de postura cuyo sentido hemos de destacar posteriormente. Anunciamos tan sólo que por medio de ésta terminología Durkheim se acercaba a dos tipos de perspectivas diferentes para el estudio de las sociedades tradiciones y modernas: la perspectiva física para las primeras y la biológica para las segundas.

El fundamento para la diferenciación de los dos tipos de solidaridad es a la vez, analítico e histórico. Analítico, en cuanto que, con independencia del análisis de cualquier tipo social y de cualquier referencia a estadios evolutivos de las sociedades, las fuentes de integración en cualquier tipo de relación social son de dos tipos: las semejanzas y las diferencias. Remitiéndose a las tesis de Aristóteles sobre la amistad, Durkheim sostiene que "tanto la semejanza como la diferencia pueden ser causa de mutua atracción" (DTS: 18). Esta ejemplificación en la amistad, se alarga posteriormente a las relaciones eróticas, fundadas también tanto en la semejanza como en la diferencia (DTS: 20). Más tarde, en el curso de su análisis, Durkheim llamará a estos dos tipos distintos de relaciones sociales solidarias, asociación y cooperación -

(DTS: 262). La primera basada en la integración que produce el ser semejantes. La segunda basada en la integración producida por el ser diferente.

Pero es también histórica en cuanto que se basa en el análisis diferencial de los organismos de integración que corresponden a los distintos tipos sociales que han surgido sucesivamente a lo largo de la evolución histórica. En este sentido, la solidaridad mecánica corresponde a un tipo de sociedad y la orgánica a otro diferente, con materializaciones históricas también diferenciadas. El análisis de los distintos tipos de derecho, que se supone arraigados en distintos tipos de sociedades, es la base para ésta diferenciación, correspondiendo, como dijimos, el derecho represivo a las sociedades arcaicas, basadas en la solidaridad mecánica, y el derecho restitutivo a las sociedades modernas basadas en la solidaridad orgánica.

Decíamos que éstos dos tipos de fundamento de la tipología de las solidaridades aparecen indisolublemente unidos entre sí en la DTS, y es esto un dato importante para su evaluación y análisis. Lo es porque da lugar al entrecruce de dos tipos posibles de interpretación de las relaciones de las solidaridades: La interpretación analítica y la histórica. Si la tipología es analítica, entonces los dos tipos sociales corresponden a tipos ideales, propuestas heurísticas, que no aparecen materializadas en ninguna sociedad en concreto. Son mecanismos de integración que aparecen a la vez en todo tipo de sociedad histórica concreta. Pero si la tipología es histórica, entonces la evolución supondría el paso de sociedades organizadas por un tipo de solidaridad a sociedades organizadas por el otro. Desde este punto de vista, existirían sociedades mecánicas y orgánicas; toda sociedad histórica concreta correspondería a uno de los dos tipos.

Los estudiosos de Durkheim han tendido a solucionar esta ambigüedad en base a soluciones unilaterales. Para unos, entre los que destacan por su influencia Merton, Parsons y Nisbet, Durkheim habría construido una tipología histórica de modo que la aparición de las sociedades modernas basadas en la solidaridad orgánica supondría la desaparición de los mecanismos de integración de tipo mecánico (Merton, 1934: 326; Parsons, 1968: 403-6; Nisbet 1969, I: 117-8). Para otros, por el contrario, la tipología sería analítica y no se asistiría a identificaciones de los tipos con sociedades históricas concretas (Alpert, 1945: 222-3); Giannotti, 1967: 549, 555; Wallwork, 1972, 42). Nuestra interpretación es que Durkheim fluctuó entre ambos tipos de interpretación y que en ningún momento fue capaz de romper con su ambigüedad, existiendo por tanto siempre argumentos para sustentar cualquiera de las interpretaciones polares.

En efecto, ya en el trabajo de 1888, que resumía su curso de 1887-8, decía que "esquizá posible que éstas dos especies de solidaridad no se hayan dado la una sin la otra" (1888 c: 258) Pero inmediatamente pasaba a identificar la solidaridad mecánica con las sociedades primitivas (1888 c:258), o a datar la solidaridad mecánica en un plazo de tiempo que va desde las hordas primitivas a la ciudad antigua y la solidaridad orgánica en las sociedades modernas. (1888 c: 258). En la DTS ocurre lo mismo. Por un lado, se dice que "estos dos tipos de sociedades ((refiriéndose a los dos tipos de solidaridades)) no forman, por otro lado, más que uno sólo. Son dos caras de una misma e idéntica realidad, pero que no por ello dejan de exigir que se las distingan" (DTS:99). La perspectiva analítica aparece así claramente dibujada. Lo mismo se sostiene en relación — a las estructuras sociales correspondientes a los tipos de solidaridad —

"este tipo social ((se refiere al tipo organizado)) no se observa en ningún caso en estado de pureza absoluta, al igual que en ningún caso aparece la solidaridad orgánica por sí sola" (DTS: 166). Lo mismo sostiene en relación al tipo de estructura segmentaria pura, representado por la horda, que dice que no ha sido nunca observado y constituye un "tipo ideal"(DTS: 149). Pero a la vez, todo ~~este~~ análisis tiende a identificar, sin ningún tipo de matiz, la solidadaridad mecánica con las sociedades arcaicas (DTS: 150, 152, 157) y por ello a negar la presencia de sus mecanismos típicos de integración en las sociedades modernas.

Tal vez no sea difícil determinar la génesis de tal ambigüedad. La DTS está dominada por la problemática de partida a que hacíamos anteriormente referencia. Su solución ha llevado a determinar un terreno estratégico: las relaciones de la división del trabajo y la moral. En cuanto que lo que se busca es esto, se tiende a identificar las sociedades diferenciadas con la división del trabajo y por lo tanto a difuminar totalmente los mecanismos de integración que no estén relacionados con ésta última. Por otro lado, en cuanto que el polo de interés de la obra está constituido por la caracterización de la modernidad, se tiende a construir el concepto de lo tradicional por inversión lógica de las características propias de lo moderno y, a la vez, a instalar exclusivamente en las sociedades tradiciones los mecanismos propios de la solidaridad mecánica. De este modo, se crean confusiones en el análisis concreto, que se contradicen con las declaraciones programáticas de que hemos dado cuenta. De todos modos, como veremos en su momento, Durkheim nunca olvidó la presencia de la solidaridad mecánica en el seno de las sociedades modernas.

Pasemos, una vez solventada esta cuestión previa, al análisis de los conceptos de solidaridad mecánica y orgánica.

La solidaridad mecánica viene definida en estricta correspondencia al tipo lógico de acción de asociación y a las características propias del derecho represivo. "Hay una cohesión social cuya causa reside en un cierto tipo de conformidad de todas las conciencias con un tipo común que no es otro que el tipo psíquico de la sociedad. En estas condiciones, en efecto, todos los miembros del grupo no sólo se ven atraídos entre sí de manera individual porque se asemejan sino que además quedan también ligados a lo que constituyen a la condición de existencia de este tipo colectivo, es decir la sociedad que forman por su puesta en contacto" (DTS: 73). En este tipo de solidaridad, "las moléculas sociales (...) no podrían moverse sin romper el conjunto mas que en la medida en que carezcan de movimientos propios, como hacen las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Es ésta la razón de que propongamos llamar mecánico a este tipo de solidaridad. Esta palabra no significa que sea el producto de medios mecánicos y artificiales. Sólo lo designamos así por analogía con la cohesión que une entre sí a los elementos de los cuerpos brutos, en oposición a la que une a los cuerpos vivos" (DTS: 100). Dadas estas definiciones de partida los corolarios lógicos son los siguientes. La sociedad, en este tipo de solidaridad, aparece como el conjunto de las semejanzas sociales, "un conjunto más o menos organizado de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: es el tipo colectivo" (DTS: 99). Ser solidario consiste pues en aceptar las prescripciones inscritas en esos sentimientos y creencias que son comunes a todos los miembros. De aquí que éste tipo de solidaridad "ligue directamente al individuo con la sociedad" (DTS: 99), pues al no estar ésta diferenciada, - el único centro de identificación y fuente de control es el todo. De aquí tam-

bién las condiciones de cohesión de éste tipo de solidaridad. "No puede ser fuerte más que en la medida en que las ideas y tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad supere en número e intensidad a la que pertenecen personalmente a cada uno de ellos (...) La solidaridad derivada de la semejanza alcanza su punto máximo cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestras conciencias y coincide en todos sus puntos con ella". (DTS: 99). Este tipo de control conlleva la anulación del individuo en la pura reproducción de los contenidos de la conciencia común de grupo.

En el horizonte de ésta definición, aparece ya su concepto fundamental: el de conciencia colectiva. Como ha dicho Gurvitch, "la teoría de la conciencia colectiva constituye la pieza maestra de la sociología de Durkheim. En su llave maestra" (Gurvitch, 1969, II: 1). En las ambigüedades de éste concepto, en los cambios que se operan en su análisis, se encarnan quizá las máximas - contribuciones y límites de toda la obra de Durkheim. "El contenido conceptual del vocablo en el planteamiento de Durkheim es a la vez frecuentemente impreciso e igualmente variable. Sea que se trate de la interpretación ontológica que hace de la conciencia colectiva un "alma social"; sea que se trate de la interpretación mística que condiciona la conciencia colectiva a la "fusión de las almas", sea que se trata de la interpretación inter-psicológica, que reduce la conciencia colectiva a interacciones individuales; sea que se trate de la interpretación nominalista que no ve la conciencia colectiva sino en el marco de "una reciprocidad de perspectivas"; sea que se trate de la interpretación sociológica que plantea la doble inmanencia y trascendencia de la conciencia colectiva; ésta misma multiplicidad de interpretaciones posibles muestra las variaciones de Durkheim en la materia y eventualmente sus - incertidumbres" (Sicarad, 1961: 472).

La conciencia colectiva tiene un significado muy estricto en la DTS, a pesar de que los interpretes de ésta obra han tendido a oscurecerlo. Queda definida de la manera siguiente. "El conjunto de creencias y sentimientos que son comunes a la media de los miembros de una misma sociedad forma un sistema determinado que tiene vida propia; se puede llamar conciencia colectiva o común." (DTS: 46). Más tarde insiste: constituye "el tipo psíquico de la sociedad" (DTS: 46), "el conjunto de similitudes sociales" (DTS: 47). El concepto pretende pues recoger el conjunto de las similitudes sociales. Y lo hace, como ha destacado Gurvitch (1969, II, 15), de forma que éstas sean a la vez inmanentes y trascendentes al conjunto de individuos que viven en ellas. Inmanentes en cuanto que ese conjunto de similitudes que forma la conciencia colectiva no es más que aquél que es común a la media de los hombres de una misma sociedad. El concepto de conciencia es por tanto, desde esta perspectiva, algo inmanente e inducido a partir de las semejanzas propias de las medias de los individuos. Pero también es trascendente dado que tal sistema de similitudes adquieren una vida propia y se imponen como obligatorio sobre todos los miembros del grupo. Durkheim se limitó a dar cuenta de éstos caracteres encontrados sin entrar en el análisis de su especial dialéctica.

Por otro lado, en cuanto que referido exclusivamente a las similitudes sociales, el concepto de conciencia colectiva no pretende monopolizar todas las representaciones sociales. Durkheim precisa esto claramente, aunque han sido pocos los interpretes que lo han destacado (b hace de manera especial Gurvitch, 1969, II: 14). En efecto, nada más definir la conciencia colectiva Durkheim pasa a destacar ciertas ambigüedades del término con la intención — de dejar claro el significado que le asigna. "Dado que los términos colectivo y social son con frecuencia confundidos, se tiende a creer que la conciencia

colectiva acapara toda la conciencia social, es decir, se extiende tanto como la vida psíquica de la sociedad, aun cuando sobre todo en las sociedades superiores no representa mas que una parte muy exigua. Las funciones judiciales, gubernamentales, científicas, industriales, en una palabra, todas las funciones especializadas son de orden psicológico ya que consisten en sistema de representaciones y acciones: con todo, están evidentemente por fuera de la conciencia común. Para evitar una confusión que ya se ha cometido, quizá lo mejor sería crear una expresión técnica que designada especialmente al conjunto de similitudes sociales. Con todo, dado que el empleo de una nueva palabra, cuando no es absolutamente necesario, no carece de inconveniente, conservaremos la expresión mas usual de conciencia colectiva o común, pero recordando siempre el sentido restringido en que lo empleamos" (DTS: 46-7). Estamos ante una clara interpretación auténtica del concepto de conciencia colectiva. Por ésta hay que entender exclusivamente el sistema formado por la representaciones colectivas o comunes, excluyendo por tanto al resto de las representaciones sociales que teniendo un objeto determinado, diferenciado, no aceptan al conjunto social como tal y forman parte de lo que llama la conciencia social. Así pues, en el concepto de psiquismo social habrá que diferenciar entre conciencia-representaciones comunes y colectivas, y conciencia-representaciones sociales en sentido restringido. Todo tipo de sociedad ejerce control sobre la acción de sus miembros por medio de representaciones de origen social, pero estas representaciones, y el sistema que forman o conciencia, difieren en relación al tipo de solidaridad, pudiendo tener al todo como objeto y al conjunto de los miembros del colectivo como sujetos pasivos o a una parte y órgano social como objeto y a un grupo diferenciado de actores como sujetos pasivos. - De éste modo, la desaparición o difuminación de la conciencia colectiva y de

las representaciones colectivas en el seno de las sociedades superiores, no supone en absoluto, una pérdida de control social, sino exclusivamente la - sustitución de un sistema por otro. Más tarde, abordaremos más directamente éste tema, pero importaba ya clarificarlo.

Por otro lado, hay que destacar la polisemia del término conciencia colectiva tal como es utilizado por Durkheim. Han sido los estudiosos anglosajones de su obra los que han destacado de manera más sistemática la doble - significación del término conciencia en la lengua francesa. Conciencia tiene un significado moral y cognitivo. Así las representaciones y sentimiento comunes objeto de la conciencia colectiva pueden entenderse como "las sanciones interiorizadas amalgamadas, por lo menos hasta un cierto punto, con el conocimiento del medio social" (Bohannan, 1960: 78). Desde éste punto de vista, la conciencia colectiva es el sistema de normas que rigen la conducta de una colectividad y de representaciones sobre el medio físico y social en base a las cuales esa misma sociedad conoce y se explica el mundo. Pero además, como ha destacado también Bohannan, el uso que se realiza del concepto supone una doble utilización de la conciencia como sujeto y objeto de conocimiento. "Durkheim utilizó conciencia para significar el instrumento del conocimiento — (de la conciencia), un significado mas o menos equivalente al inglés Consciousness" (Bohannan, 1960: 78) o al castellano consciencia. En éste sentido la - conciencia colectiva, es el instrumento por medio del cual un sujeto, la colectividad entendida como conjunto de individuos organizados, tiene conocimiento del medio en que vive y de las normas que rigen en él. Pero a la vez, conciencia se utiliza para significar "aquello de lo que alguna (o muchas) persona (s) es o son conscientes" (Bohannan 1960: 78). En éste sentido, habría que traducirlo como cultura, es decir, como objeto de conocimiento de la con

ciencia colectiva y por ello de la colectividad. En realidad, podríamos decir que éstos dos niveles semánticos no son mas que dos momentos distintos en la existencia de la conciencia común. Durkheim utiliza el primer significado — cuando analiza la génesis de la cultura y muestra el modo en que se ha constituido su universo. Por la conciencia colectiva, las sociedades han ido percibiendo físico y social en que vivían. En el segundo sentido, Durkheim se refiere a un universo ya constituido, por lo tanto al conjunto de concepciones homogéneas sobre el mundo y de valores y normas comunes.

Llegamos con éste a una estricta delimitación del significado del concepto. En la DTS a diferencia de otras obras posteriores la diferencia colectiva o común es tan solo el conjunto de las similitudes sociales y, en cuanto que tal, se diferencia de la conciencia social. La conciencia colectiva, por otro lado, es inmanente en cuanto que producto de la media de las similitudes sociales y trascendente, en cuanto que tiende a adoptar una vida propia y a controlar la actividad de los individuos. Por último la conciencia colectiva — y esto es ya extensible al significado del concepto a lo largo de toda la — obra de Durkheim — contiene elementos sociales cognitivos y normativos y es — analizable tanto en términos del sujeto de conocimiento como del objeto de tal conocimiento que llamamos cultura.

El otro punto importante del análisis de la solidaridad mecánica es el de la forma característica que adopta en ella la conciencia colectiva. Esta forma es la religiosa. "En los orígenes, la religión se extiende a todo; todo lo que es social es religioso; las dos palabras son sinónimas (DTS: 143). La razón de esto reside en la intensidad que adquiere un universo de creencias y sentimientos comunes por el hecho de ser compartidos por una colectividad. —

"Es, en efecto, una constante, que cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una misma comunidad humana, adopta inmediatamente un carácter religioso; provoca en los hombres el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas" (DTS: 143). Respeto reverencial que se hace patente en la trascendencia e intangibilidad de aquel orden de realidad. Durkheim todavía no ha desarrollado en profundidad su sociología de la religión, pero ya está poniendo las bases que la harán posible: la fuente causal de la religión es la sociedad y así "las ofensas contra los dioses son ofensas contra la sociedad" (DTS: 143). Por otro lado, en cuanto que "la religión comprende, aparte de sentimiento, ideas y doctrinas" (DTS: 144), el resultado es que tanto el sistema axiológico y normativo propio de la solidaridad mecánica, como su sistema de conocimiento del mundo físico y social adoptan la forma religiosa. De ahí la tesis de que "en los orígenes, el derecho penal era esencialmente religioso" (DTS: 59). Lo era porque el sistema de control típico de la solidaridad social debía adoptar la forma típica de la conciencia colectiva que la fundamenta.

La solidaridad orgánica por el contrario, se basa en el tipo de relación social cooperativa, por lo tanto en la existencia de partes diferenciadas — antes que en las semejanzas. En éste caso, "la sociedad de la que somos solidarios (...) es un sistema de funciones diferentes y especiales unidas en base a relaciones definidas" (DTS: 99). No es por tanto un conjunto de similitudes sociales o conciencia colectiva, sino un conjunto de órganos diferentes cuyas relaciones están definidas en la conciencia social. En tal caso, el individuo depende de, y es controlado por, el todo no directamente sino por intermedio de un órgano especializado. "El individuo (...) depende de la sociedad porque depende de las partes que la componen" (DTS: 99). De aquí que al no estar iden-

tificado directamente con el todo, ni controlado por él, pueda y deba diferenciarse, crearse una personalidad propia. La solidaridad orgánica "supone que los individuos ~~difieren~~ difieren entre sí (...) sólo es posible si cada uno tiene una esfera propia de acción, por consiguiente una personalidad. Es pues preciso - que la conciencia colectiva deje al descubierto una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más se extienda esta esfera, tanto más fuerte es la cohesión que resulta de ésta solidaridad" (DTS: 100-1). El resultado es pues que "la individualidad del todo crece a la par que la de las partes; la ~~so-~~ ~~riedad~~ ~~se~~ ~~hace~~ ~~más~~ ~~capaz~~ ~~de~~ ~~actuar~~ ~~formando~~ ~~un~~ ~~conjunto~~, a la vez que cada uno de sus elementos tiene mas movimientos propios" (DTS: 101). De ahí la denominación de solidaridad orgánica. "Esta solidaridad se asemeja a la que se observa en el caso de los animales superiores. En esto cada órgano tiene en efecto, su fisionomía especial, su autonomía y sin embargo la unidad del organismo es tanto mas grande cuanto mas marcada está ésta individualidad de las partes. En razón de ésta analogía proponemos llamar orgánica a la solidaridad debida a la división del trabajo" (DTS: 101)

Ya en éste último párrafo se hace manifiesto el propósito esencial de todo el discurso desarrollado. El análisis de los tipos de derecho y el consiguiente análisis de los tipos de ~~solidaridad~~ ~~a~~ ~~que~~ ~~se~~ ~~corresponden~~, no son mas que momento preparatorios de una tesis final fundamental: la división del trabajo no solo no es extraña al mundo moral, sino que está en la base de un tipo específico de solidaridad, la solidaridad orgánica. "Las relaciones reglamentadas por el derecho cooperativo con sanciones restitutivas y la solidaridad de que son expresivas, son el resultado de la división del trabajo social" - (DTS: 96). De éste modo, la división del trabajo no sólo no rompe los lazos -

de solidaridad y de control moral sobre la acción de los individuos, sino que es la fuente causal de un específico sistema de control caracterizado como de solidaridad orgánica. Este es específico y por lo tanto se diferencia netamente de aquel propio de las sociedades con nula o escasa división del trabajo. En efecto, con la división del trabajo se pone de manera diferente el problema de la integración. La sociedad esta integrada porque es un sistema de partes diferenciadas, mutuamente necesitadas, que intercambian entre sí y tienen puntos de referencia fijos (normas) que controlan sus relaciones. Los individuos son solidarios porque se diferencian entre sí pero se necesitan mutuamente. Pero además la desaparición del sistema de control propio de la conciencia colectiva no supone la ausencia de todo control, sino la aparición de un nuevo tipo cuyo signo es el derecho restitutivo."Se opone erróneamente la sociedad derivada de la comunidad de creencias, a la que se basa en la cooperación al no asignar mas que a la primera un carácter moral y al no ver en la segunda - mas que una agrupación de tipo económico. En realidad, también la cooperación tiene su moralidad intrínseca" (DTS: 208). "La similitud de conciencias da lugar al nacimiento de reglas jurídicas que, bajo la amenaza de medidas represivas imponen a todo el mundo creencias y prácticas uniformes; cuando más se pronuncia tal similitud, tanto mas se confunde completamente la vida social con la vida religiosa (...) La división del trabajo da lugar a la aparición de reglas jurídicas que determinan la naturaleza y las relaciones de las funciones diferenciadas (...) Cada uno de éstos cuerpos de reglas jurídicas está además acompañado por un cuerpo de reglas morales. Allí donde el derecho penal es muy voluminoso, la moral común está muy extendida: es decir, existe un gran número de prácticas coercitivas situado bajo la vigilancia de la opinión pública. Allí donde está muy desarrollado el derecho público, existe una moral profesional para cada profesión (...) Las reglas de la moral y del derecho profesional son

imperativas como las otras. Obligan al individuo a actuar en vista de fines que no le son propios, a hacer concesiones, a consentir compromisos, a tener en cuenta intereses superiores a los suyos. Por consiguiente, incluso allí donde la sociedad se basa de la manera mas completa en la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos (...) sino que los miembros están unidos en base a vínculos que se extienden en el tiempo mas allá de la inmediatez de los intercambios" (DTS: 205-7). La solidaridad orgánica, y la división del trabajo social por tanto, no comporta tal ausencia de control social, sino cambios en el tipo de ese control. Entre la sociedad y el individuo sigue mediando la fuente de todo control y disciplina: las representaciones sociales interiorizadas que hacen posible la armonización de los movimientos individuales en el marco de los fines socialmente propuestos. El derecho cooperativo o restitutivo y la moral conectada con él constituyen lo que anteriormente veíamos que Durkheim llamaba la conciencia social, núcleo de esa solidaridad orgánica, su sistema de representaciones obligatorias.

Pero a la vez que diferente tipo de control, la solidaridad orgánica adopta también una forma diferente. La conciencia social no adquiere esa religiosidad propia de la conciencia colectiva. "Si hay una verdad que la historia ha puesto fuera de dudas es que la religión abarca una parte cada vez mas retrin-gida de la vida social (...) Poco a poco las funciones políticas, económicas, científicas, se liberan de las funciones religiosas se constituyen aparte y adoptan un carácter temporal cada vez más acusado (...) Esta regresión no ha comenzado en un momento determinado de la historia, sino que se le puede seguir sus trazos desde sus orígenes. Está pues ligada a las condiciones fundamentales de desarrollo de las sociedades y testimonia así que existe cada vez un número menor de creencias y sentimientos colectivos que son lo suficientemente

colectivos y fuertes como para adoptar un carácter religioso. Es decir, que la intensidad media de la conciencia común se va debilitando" (DTS: 145). En cuanto que las creencias y sentimientos recogidos y reglamentados en la conciencia social no son comunes, no adoptan esa forma de trascendencia e intangibilidad característica de lo religioso. Las normas de control social, así como las concepciones de la sociedad y del mundo, se convierten en laicas y terrenales.

El resultado a que llegamos es que la solidaridad social positiva adopta tanto lógica como históricamente dos formas características que ponen de manera diferente tanto las relaciones del todo con las partes de que consta, como las relaciones de los individuos con esas partes y el todo. En el caso de la solidaridad mecánica, el todo se basa en la semejanza de las partes de que consta y no puede diferenciarse sin desaparecer. Inversa es la situación en el caso de la solidaridad orgánica, en que la integración del todo se corresponde directamente con la diferenciación de las partes de que consta. El individuo, por un lado, es solidario en el primer caso en cuanto que se funde con el tipo colectivo y, por lo tanto, en tanto en cuanto su conciencia esté recubierta por la conciencia colectiva en la que aquel se expresa. En el segundo caso, es solidario por cuanto que se diferencia, y su conciencia está diferenciada de lo común y tiende a identificarse con la conciencia social particularizada de los órganos en los que actúa y con los que se relaciona.

En la base de ambos tipos de solidaridad, por otro lado, se encuentra la presencia o ausencia de división del trabajo social. "La vida social deriva de una doble fuente, la similitud de las conciencias y la división del trabajo" — (DTS: 205). Aquellas sociedades que no han sufrido un defecto de diferencia-

ción adoptan la forma de solidaridad mecánica; las otras la orgánica. Negativa o positivamente, la división del trabajo social aparece como fenómeno social estratégico que causa, y por ello explica, las distintas conformaciones que adopta para su desarrollo la vida social.

3.2.3. Los tipos de estructura social: estructuras sociales segmentaria y organizada.

Al analizar la solidaridad social, estudiamos el tipo de vida que se desarrolla en el interior de los agregados sociales. Pero esta vida, y con ella la solidaridad, sería incomprensible si no la ligamos a las características del grupo en que se desarrolla. La solidaridad, nos recuerda Durkheim, "depende de condiciones sociales que la explican y de las que por consiguiente, no se la puede separar" (DTS: 32). Estas condiciones no son otras que la naturaleza del grupo en la que aparece. "Lo que la ((a la solidaridad)) dota de sus características específicas es la naturaleza del grupo cuya unidad asegura; es por lo que varía según varían los tipos sociales" (DTS: 30).

Ya en esta primera aproximación, la DTS se abre a la problemática del análisis de la naturaleza de los grupos sociales diferentes correspondientes a los distintos tipos de solidaridad. "Cuando cambia la manera en que los hombres son solidarios, no puede no cambiar la estructura de las sociedades" (DTS: 149). A cada tipo de solidaridad social corresponde un tipo de estructura social que actúa como el soporte que la hace posible y necesaria. "Debe haber dos tipos sociales que se correspondan a los dos tipos de solidaridad" (DTS: 149). Más tarde afirma ya: "existen dos tipos sociales que se corresponden (...) con los dos tipos de solidaridad" (DTS: 169). Estos dos tipos sociales son designados como

sociedad segmentaria y sociedad organizada.

La sociedad segmentaria constituye el tipo de estructura social correspondiente a la solidaridad mecánica. "Si se intenta construir conceptualmente el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión resultaría exclusivamente de las semejanzas, se la debería concebir como una masa absolutamente homogénea cuyas partes no se distinguen entre si, y por consiguiente no estarían ensambladas, que, en una palabra carecería de una forma definida y de toda organización. - Sería éste el verdadero protoplasma social, el germen de donde habría surgido todos los tipos sociales. Proponemos llamar horda al agregado así organizado" (DTS: 149). La horda supone pues el tipo de estructura social que se corresponde directa y exclusivamente con el tipo de solidaridad social mecánica. Esta correspondencia es perfecta ya que en ella no existe ningún tipo de diferenciación social interna, con lo cual se posibilita y necesita a la vez un tipo de integración basado exclusivamente en el mantenimiento de las semejanzas. Pero la horda en cuanto tal es más una construcción puramente analítica o el resultado de una hipótesis evolucionista sobre los orígenes que una realidad social observable. No existe evidencia empírica alguna de su existencia". Con todo lo que nos da derecho a postular su existencia es que las sociedades primitivas, las que por consiguiente están mas próximas a ese estadio primitivo, están formadas por una simple repetición de agregados de este tipo" (DTS: 149). No son observables sociedades de tipo horda, pero sí sociedades primitivas cercanas a ellas que Durkheim designa con el nombre de sociedades segmentarias. "Decimos que son segmentarias para indicar que están formadas por la repetición de agregados parecidos entre si análogos a los anillos de los anélidos" (DTS: 150). "Lo que las caracteriza es ser un sistema de segmentos homogéneos y semejantes entre si" (DTS: 157). Estas sociedades, en cuanto que han sufrido un cierto

proceso de diferenciación (existencia de distintos segmentos) no constituyen hordas propiamente dichas, pero en cuanto que el resultado de tal diferenciación es la existencia de agregados homogéneos y semejantes, son próximas a — ellas. Los agregados que aglutinan han sido de dos tipos a lo largo del proceso de evolución: agregado político-familiares o clanes (DTS: 150-1) o agregados puramente territoriales (DTS: 161). "La organización en base a clases (...) no es mas que una especie de un género mas amplio, la organización segmentaria. La distribución de la sociedad en comportimientos similares corresponden a necesidades que persisten (...) pero que producen sus efectos de otra manera. La masa de la población no queda ya dividida en base a relaciones de consaguinidad, reales o ficticios, sino a partir de la división del territorio. Los segmentos no son ya agregados familiares, sino circunscripciones territoriales" (DTS: 161). Así pues, Durkheim comprende en el concepto de sociedades segmentarias no solo aquéllas compuestas de clases, basadas por lo tanto en la existencia de agregados político-familiares, sino también aquéllas otras posteriores basadas en la existencia de pequeños agregados definidos territorialmente que son suficientemente homogéneos y similares como para no suponer una fuerte diferenciación en el seno del todo social. Con todo, Durkheim advierte que, en el caso de las sociedades segmentarias territoriales, se está ya al borde de la — disolución de tal tipo de estructura social (DTS: 162).

En el rápido análisis de estos tipos sociales, Durkheim destaca dos características distintivas que afectan a sus subestructuras económica y política. Las sociedades segmentarias son sociedades comunistas. "El comunismo (...) constituye el producto necesario de cohesión especial que absorbe al individuo en el grupo, la parte en el todo. La propiedad no es en definitiva mas que la proyección de las personas sobre las cosas. Allí pues donde la personalidad co

lectiva es la única existente, la misma propiedad no deja de ser colectiva" — (DTS: 154-5). Los bienes pues se tienen colectivamente y se explotan de idéntica manera, por lo menos en los tipos más puras de sociedades segmentarias, Políticamente son sociedades despóticas. Las relaciones del déspota bárbaro con sus súbditos como la del señor con los esclavos, la del pater familias romano con sus descendientes, no se distingue de la del propietario con el objeto que posee. Carecen totalmente de esa reciprocidad que produce la división del trabajo" (DTS: 155).

Características opuestas tiene el tipo de estructura social correspondiente a la de la solidaridad orgánica, aquél que Durkheim designa como sociedad organizada. Sus características estructurales fundamentales son: la diferenciación interna, la coordinación de los órganos diferenciados y la jerarquización y control de funciones. Este tipo de sociedad está constituido "por un sistema de órganos diferentes, cada uno con un papel especial y formados a su vez de partes diferenciadas" (DTS: 157). La diferenciación constituye pues la característica esencial: no sólo se da entre los distintos órganos, sino en el interior de cada uno de ellos. "Al mismo tiempo que los elementos sociales no son de la misma naturaleza, no están dispuestos de la misma manera (...) Están coordinados y subordinados entre sí alrededor de un órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderadora" (DTS: 157). La diferenciación de las partes implica la coordinación de lo así diferenciado, subordinando todos los órganos a uno central que tiene funciones de control. Por otra parte, el lazo que une los individuos con el conjunto de órganos y con el todo social es también diferente. La sangre o el territorio como principios de vinculación y de asignación de tareas sociales son desplazados por la profesión. "Los individuos están agrupados en él no en base a sus relaciones de descendencia, sino en

base a la naturaleza particular de la actividad social a la que se consagran. Su medio natural y necesario no es ya el medio de nacimiento, sino el medio profesional. No es la consanguinidad real o ficticia la que determina el lugar que ocupa cada cual, sino la función que se cumple" (DTS: 158).

Mas tarde, en el capítulo IV, analizaremos la caracterización durkheimiana de las estructuras políticas y económicas de las sociedades organizadas, — Parte del análisis apenas esbozado en la DTS, por lo que nos remitimos a ese momento para abordarlo.

Pero todavía no hemos destacado lo que constituye el núcleo y la finalidad fundamental del análisis sobre la estructura social organizada. Nos referimos a su vinculación con la división del trabajo social. "La estructura social se deriva de la división del trabajo del mismo modo que la solidaridad"— (DTS: 169). La división del trabajo aparece así como el fenómeno esencial del que se derivan la estructura social organizada y el tipo de solidaridad que le corresponde. En cuanto que tal, se convierte en el fenómeno social estratégico ya que no solo conforma el tipo de vida social que se desarrolla sino el soporte de esa misma vida, es decir, el tipo de organización social que singulariza a la primera. Con ésto, cumple Durkheim sus designios iniciales. En efecto, si el objeto de su búsqueda quedaba caracterizado como el análisis de las relaciones de la división del trabajo y la moral, y dado que la moral no solo supone la existencia de solidaridad sino también la existencia de un grupo del que predicarla, al establecer que la división del trabajo es el fenómeno social — profundo que determina tanto el tipo específico de solidaridad como el tipo correspondiente de estructura social, el problema de partida ha sido resuelto por lo menos inicialmente. Las relaciones de la división del trabajo y la moral

resultan ser positivas. De aquí que, una vez resuelto esto, se pase a dibujar una nueva problemática ligada a aquella. ¿Cuáles son las relaciones entre la solidaridad y estructuras sociales ligadas a la división del trabajo y la solidaridad y estructura características de las sociedades modernas? ¿Es la división del trabajo, en última instancia, la fuente y fundamento de la vida social que se desarrolla en el seno de nuestras sociedades? ¿Cuáles son sus relaciones con esa aporía moral que está en el inicio del proyecto de la obra?.

3.3. La división del trabajo social, los tipos de estructura social

3.3.1. La división del trabajo social y las sociedades modernas

Al analizar la tipología de solidaridades hemos destacado la ambigüedad del análisis durkheimiano. Los tipos de solidaridad aparecen programáticamente como tipos ideales, pero en su utilización concreta rozan su identificación con tipos históricos. Esto es también predicable de los dos tipos de estructura social. Desde esta perspectiva pues, la diferenciación de los dos tipos de estructura y solidaridad, permite, a veces, una doble lectura: histórica y analítica. En base a la primera, la solidaridad mecánica y la estructura social segmentaria serían propias de las sociedades primitivas o tradicionales, mientras que la solidaridad orgánica y la estructura social organizada lo serían de las sociedades modernas. En base a la segunda lectura, ambos tipos de solidaridades y estructuras estarían presentes, con un grado mayor o menor de incidencias, en las distintas sociedades históricas concretas, no pudiéndoselas localiz

en exclusiva en ninguna de ellas.

Resaltamos de nuevo esta ambigüedad porque interesa en el contexto presente. La división del trabajo social constituye, como ya hemos visto, el rasgo más característico de las sociedades modernas. Dado esto, estas sociedades deben estar caracterizadas por la emergencia de una estructura social organizada y la correspondiente solidaridad de tipo orgánico. El problema que se plantea entonces es si desaparecen totalmente todos los rasgos característicos de las sociedades segmentarias y con ellos los mecanismos de integración propios de la solidaridad mecánica. En última instancia, el problema es si la división del trabajo es la característica dominante o exclusiva de las sociedades modernas, de modo que se pueda llegar a una identificación plena entre su estructura y su tipo de solidaridad y aquellas características de la división del trabajo.

A pesar de sus ambigüedades, de su tendencia a identificar sin más sociedades modernas y división del trabajo, creemos que lo característico del análisis durkheimiano reside en la diferenciación de ambos conceptos. El resultado no es otro que la permanencia dentro de las sociedades modernas de aspectos de indiferenciación social y de mecanismos de integración social de tipo mecánico. La conciencia colectiva así no desaparece totalmente de éstas sociedades, sino que se transforma en cuanto a sus contenidos y a la importancia de su función integradora. Como sostiene en un punto de su análisis, "la estructura segmentaria queda recubierta progresivamente por la otra, pero sin que desaparezca nunca completamente" (DTS: 209).

La tesis fundamental, cuya dirección polémica analizaremos más tarde, que pretende establecer Durkheim inmediatamente, es la del incremento progresivo

de los mecanismos de solidaridad orgánica en detrimento de los propios de la solidaridad mecánica. "Es una ley histórica el que la solidaridad mecánica, que en un principio es casi única, pierda terreno progresivamente, y que la solidaridad mecánica se haga poco a poco preponderante" (DTS: 149). Esta ley histórica es el efecto del incremento progresivo de la división del trabajo. "Es la división del trabajo la que progresivamente cumple el papel que cumplía anteriormente la conciencia común; es aquélla básicamente la que hace que los agregados sociales de los tipos superiores se mantengan unidos (...) Por lo mismo que la división del trabajo social es la que, en su mayor parte, hace coherente. A las sociedades en las que vivimos, también es ella la que determina los rasgos constitutivos de su estructura " (DTS: 148,169) Las tesis son pues claras: la división del trabajo se convierte en el fundamento dominante tanto de la estructura social moderna como de su solidaridad social. Esto lo intenta demostrar Durkheim mostrando que tanto cuantitativamente como cualitativamente los lazos propios de la solidaridad mecánica son remplazados por los de la solidaridad orgánica. Si el derecho represivo es el signo visible de la presencia de la primera, su progresivo arrinconamiento por parte del derecho restitutivo será la base empíricamente verificable del desplazamiento de la solidaridad mecánica por parte de la orgánica. "La preponderancia del derecho represivo sobre el derecho cooperativo debe ser tanto más grande cuanto más pronunciado esté el tipo colectivo y más rudimentaria sea la división del trabajo. Inversamente, a medida que los tipos individuales se desarrollan y las tareas se especializan, la proporción entre la extensión de estos dos derechos debe tender a invertirse" (DTS 103). El análisis de la Biblia, la ley de las XII Tablas y del derecho cristiano sirven a Durkheim para demostrar éste tipo de evolución histórica (DTS: 108-18). El derecho represivo va disminuyendo progresivamente y, por el contrario, se acreciente el derecho restitutivo. pero , por otro lado, Durkheim quiere agregar a

esta comparación cuantitativa otra de tipo cualitativo. El problema lo plantea así. "De éste análisis comparativo no podemos todavía deducir cual es la parte que la solidaridad cubre en la cohesión general de la sociedad. En efecto, lo que determina que el individuo quede más o menos estrechamente ligado a su grupo no es sólo el número variable de sus vínculos, sino también la intensidad variable de las fuerzas que le vinculan a aquél. Pudiera pues ser que los lazos que resultan de la división del trabajo social, aún siendo más numerosos, fueran más débiles que los otros y que la mayor energía de éstos últimos compensara su inferioridad numérica. Pero lo cierto es exactamente lo contrario." (DTS 120). Y lo cierto es exactamente lo inverso porque la integración social que determina la solidaridad orgánica es más intensa que la determinada por la mecánica. Lo que hemos llamado en su momento la integración del sistema o solidaridad objetiva es más fuerte en la solidaridad orgánica que en la mecánica. En efecto, "las diferentes partes del agregado, por el hecho de cumplir funciones diferentes, no pueden ser fácilmente separadas" (DTS: 121-2). Como prueba en contrario, Durkheim argumenta la facilidad con que se desintegran las sociedades primitivas a resultas de la más mínima sacudida (DTS: 120-1). Además, "No sólo generalmente la solidaridad mecánica vincula con menor fuerza a los hombres que la solidaridad orgánica, sino que además, a medida que se avanza en la evolución social, aquélla va relajándose progresivamente" (DTS: 124). Así pues, no sólo crea la solidaridad mecánica una integración más débil sino que además esta — tiende a relajarse progresivamente con el incremento de la división del trabajo. La tesis final se dibuja de manera inequívoca. Se plantea en forma de dilema con una resolución que resulta evidente de todo el análisis anterior. "Ya que la solidaridad mecánica va debilitándose, es preciso ~~o que disminuya la vida~~ social o que otra solidaridad reemplace a la que desaparece. Hay que escoger. (...) El progreso social no consiste en una continua disolución; por el contra-

rio, cuando más se avanza tanto más adquieren las sociedades una profunda conciencia de sí misma y de su unidad. Es pues precisa la existencia de algún vínculo social que produzca tal resultado; pues bien sólo puede existir el que resulta de la división del trabajo" (DTS: 147-8). Con ésto se llega claramente al punto final de todo el análisis. La división del trabajo resulta ya ser definitivamente la base fundamental de integración de las sociedades modernas, Estas desconocen el vacío, por cuanto que el desplazamiento de los mecanismos integradores de tipo mecánico ha sido compensado por el afianzamiento de los propios de la solidaridad orgánica. Pero con todo, del análisis de Durkheim no resulta la desaparición total de aquélla en el seno de estas sociedades. Lo único que resulta es que su extensión es menor y menor también su poder integrador.

Durkheim resalta esto con gran claridad, a pesar de los intérpretes que como Parsons (1968: 403-6) y Nisbet (1969, I: 117-8), han sostenido lo contrario. - "No se sostiene que la conciencia común se vea amenazada de desaparición. Sólo - que consiste cada vez más en maneras de pensar y sentir muy generales e indeterminadas que dejan espacio libre para una multitud creciente de disidencias individuales" (DTS: 146-7). Esta transformación está en conexión con la que sufre su contenido. La conciencia común moderna no es otra que el culto al individuo. "Existe claramente una faceta en que se ha afirmado y precisado, es ésta la que afecta al individuo. En la medida en que todas las otras creencias y todas las otras prácticas adoptan un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en objeto de una especie de religión. Rendimos un culto a la dignidad, humana, que como todo culto tiene ya sus supersticiones" (DTS 147). El culto a la persona humana es el último reducto a la conciencia colectiva. Su aparición está ligada a la de la división del trabajo, porque según se van diferenciando entre sí los hombres el único espacio de convergencia y similitud que les queda

es el de ser personas dotadas de una dignidad que todos han de respetar. "El individualismo, la libertad de pensamiento, no datan de nuestros días ni de 1789, ni de la Reforma, ni de la Escolástica, ni de la caída del Politeísmo greco-latino o de las teocracias orientales. Es un fenómeno que no tiene sus inicios en ningún punto concreto, sino que se desarrolla sin descanso a lo largo de la historia" (DTS: 146) El culto a la persona humana, el individualismo, se convierte así en el único fin colectivo el único valor en el que comulgan todas las conciencias en nuestras sociedades. Pero en cuanto que producto de ésta transformación, la conciencia colectiva se sume en una paradoja que Durkheim no deja de resaltar. En efecto, destaca que este tipo de fe común "si bien es común en cuanto que compartida por una comunidad, es individual por su objeto. Si bien dirige todas las voluntades hacia un mismo objetivo, este no es social. Goza pues de una situación completamente característica en el seno de la conciencia colectiva. Sin duda obtiene de la sociedad todo aquello en lo que ra dica su fuerza, pero no es a la sociedad a la que nos vincula: es a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un verdadero vínculo social" (DTS: 147). La paradoja es evidente: el único fin colectivo a que nos arrastra la conciencia colectiva lo constituimos nosotros mismos. Al acatar los objetivos propuestos por éste fin nos sometemos a los dictados de la conciencia colectiva, pero en realidad nos ponemos a nosotros mismos como fin ideal de nuestra acción. Y sin embargo, aunque paradójica, tal conformación de la conciencia colectiva no es patológica. El individualismo no constituye la patología de las sociedades avanzadas, porque constituye su fin común normal. En éste capítulo y en otros posteriores (Capítulos II, IV y V) veremos las razones que nos permiten sostener estas tesis. Destaquemos ahora que en realidad ^{lo que} esta mostrando Durkheim en esa paradoja no es mas que otra formulación de la aporía moral moderna que mostrábamos al principio. La contradicción entre el incremento de socialización de la -

acción y el incremento de su individualización es paralela a la contradicción entre un valor colectivo que domina y controla nuestra acción y el fin de ese mismo valor que no es la colectividad sino que somos nosotros mismos. Si esa contradicción no tuviera bases resolutivas, nuestras sociedades estarían al borde de la disolución. La conciencia colectiva moderna no hace más que dar cuenta de la aporía que Durkheim había mostrado desde el principio. Es ella la que la hace más real, hasta el punto de que si fuera ella el único mecanismo de integración de nuestras sociedades, estas carecerían de "un verdadero vínculo social", como se dice al final del texto que comentamos. Tan solo el análisis de las relaciones entre esta contradicción y la división del trabajo social nos permitirá resolverla y mostrar sus limitaciones.

3.3.2. Orientación polémica de éstas tesis

Es innegable que uno de los puntos de referencia fundamentales de las tesis que acabamos de exponer es puramente crítico. Durkheim ha asumido, para su estudio de la cuestión moral moderna, determinadas propuestas teóricas que constituyen una sólida tradición en el discurso social. Anteriormente anunciábamos que éstas habían ejercido un peso considerable en la adopción del modelo bipolar para el análisis del cambio social. Y en efecto, las tipologías durkheimianas de solidaridades y estructuras sociales correspondientes, así como las líneas maestras de su concepción del cambio estaban ya claramente esbozadas en obras sociológicas anteriores. Como ya destacamos, la DTS puede ser leída como un diálogo con la tipología bipolar de Tönnies, cuyas insuficiencias se pretenden superar. Pero más importante que éste diálogo es el que se sostiene con Comte y Spencer.

Spencer había puesto en el centro de toda su teoría del cambio social la ley de la evolución por la que se mostraba y explicaba el paso de las sociedades homogéneas primitiva a las sociedades heterogéneas modernas. El siguiente texto recoge los puntos fundamentales de ésta concepción "El cambio de la homogeneidad a la heterogeneidad se pone de manifiesto en múltiples ejemplos; desde la simple tribu, igual en todas sus partes, a la nación civilizada, llena de diferencias estructurales y funcionales. Con la progresiva integración y heterogeneidad se produce un aumento en coherencia (...) Simultáneamente se produce una creciente determinación. Al principio la organización social es vaga; el progreso aporta convenciones establecidas que lentamente se hacen más precisas; la costumbre se convierte en ley, que al mismo tiempo que gana en fijeza se hace más específica en sus aplicaciones a la diversidad de actores; y todas las instituciones entremezcladas confusamente al principio, se separan lentamente al tiempo que cada una, dentro de si misma, acusa más distintamente sus propias estructuras. Así se cumple en todo caso la Ley de evolución. Existe un progreso hacia un mayor volumen, coherencia, multiformidad y determinación"(Spencer, en Rumney 1944:227). Ya en éste texto se pueden destacar las bases de las convergencias y distanciamientos críticos de Durkheim. Este aceptará definitivamente es tipología social implícita que diferencia sociedades homogéneas y sociedades heterogéneas con división del trabajo, pero no aceptará ni la tesis sobre la mayor debilidad de los sistemas de integración de las sociedades homogéneas en comparación con las heterogéneas, ni tampoco los rasgos generales de los mecanismos de integración propias de éstas últimas. Para Durkheim no hay diferencias abismales entre el grado y eficacia de integración propios de las sociedades primitivas y los de las modernas. Ambas están sólidamente integradas, sólo que en base a principios distintos. La homogeneidad, nos dice Durkheim no es "el grado cero de la vida social" (DTS: 155), como pretende Spencer. Antes bien, este tipo

de sociedades "tienen una vida colectiva muy fuerte, aunque sui generis, que no se manifiesta en intercambios y contratos, sino en una gran abundancia de creencias y prácticas comunes. Estos agregados son coherentes no solo a pesar de ser homogéneos, sino en la medida en que son homogéneos" (DTS: 155). Pero la crítica y la consiguiente superación de los puntos de vista de Spencer, se hace todavía mas radical al analizar el tipo de integración propio de las sociedades heterogéneas o, según Durkheim organizadas. Para Spencer, según nos dice Durkheim este tipo de sociedades estaría caracterizado por dos rasgos fundamentales. Por un lado, la solidaridad basada en la división del trabajo se produciría de manera espontánea, sin que interviniera ningún poder coercitivo (DTS 177). Por otro lado, la solidaridad se fundamentaría en el intercambio, cuyo fundamento es el interés individual y cuya forma jurídica es el contrato. Este último, entendido no en el sentido del contrato social rousseauiano, sino como "un vasto sistema de contratos particulares que vincula a los individuos entre sí " (DTS 180) sería el fundamento expresivo de la solidaridad (DTS: 178-80). Contra esta caracterización de la solidaridad industrial opone Durkheim críticas fundamentales. Contra el primer rasgo, sostiene que "la disciplina social no se va relajando. Es cierto que una de las formas en que se muestra tiende a disminuir, y nosotros mismos lo hemos establecido; pero hay otras, muchos más ricas y complejas, que se desarrollan en su lugar. Si bien el derecho represivo pierde terreno, el derecho restitutivo, inexistente en los orígenes, no hace más que crecer. Si la intervención social no da ya lugar a la imposición sobre todo el mundo de ciertas prácticas uniformes, consiste cada vez más en definir y reglamentar las relaciones especiales de las diferentes funciones sociales, y no es menor por ser diferente" (DTS: 182). No hay sociedad sin moral, y como no hay moral que no sea obligatoria, que no discipline coercitivamente la práctica humana, no hay so- ciedad que carezca de códigos morales y jurídicos que obliguen exteriormente a

conformar la acción individual en sentido específico. La sociedad moderna no ha perdido disciplina, sino que ha cambiado de tipo de disciplina. Ahora bien, esta disciplina no es la que se acuerda en el contrato, es decir, la que establecen las partes que en él se ligan, y aquí aparece uno de los puntos fundamentales que separan a Durkheim de Spencer. Es cierto, dice Durkheim, que una de las modalidades fundamentales de la moderna solidaridad social es la contractual. "Una de las variedades importantes de la solidaridad orgánica es la que se podría llamar la solidaridad contractual. Es sin duda falsa la creencia de que todas - las relaciones se ~~pueden~~ reducir al contrato (...); con todo, existen vínculos - especiales que se originan en la voluntad individual. Hay un consenso de un cierto tipo que se expresa en los contratos y que, en las especies sociales superiores, representa un factor importante del consenso general" (DTS: 374-5). Pero, como ya aparece anunciado en éste mismo texto, ni toda solidaridad social se puede reducir a éste tipo de solidaridad contractual, ni ésta última es fruto exclusivamente de las decisiones acordadas por las partes sino que supone la acción de reglamentaciones que, estando fuera del acuerdo de las partes, están sin embargo en el contrato. Veamos estos dos puntos. Por un lado, Durkheim sostiene que si bien se incrementan las relaciones contractuales, "a la vez se desarrolla relaciones no contractuales" (DTS: 184). Son éstas las reglamentadas en el nuevo derecho restitutivo. Pero, a parte de esto, Durkheim destaca que no todo es contractual en el seno mismo del contrato, y ha sido éste punto de su crítica la - que ha tendido a destacar, a partir sobre todo de la obra de Parsons (1968:393-8), como el punto fundamental de su ruptura con Spencer. "La acción social no se hace sentir tan solo por fuera de las relaciones contractuales, sino también en el desarrollo de esas mismas relaciones. La razón es que no todo es contractual en el contrato (...). Allí donde aparece el contrato se ve sometido a una reglamentación que es obra de la sociedad y no de los particulares, y que se —

hace cada vez más voluminosa y complicada" (DTS: 189). Las razones de esta situación de hecho radican en ciertas necesidades de la solidaridad social. Esta no puede permanecer en un estado de pura indefinición, dependiendo de los puros acuerdo individuales, sino que debe materializarse en marcos prefijados y obligatorios de conducta que aseguren el concurso armonioso de las partes. — "Cuando los hombres se unen por medio de un contrato es porque, a causa de la división del trabajo simple o compleja, tienen necesidad los unos de los otros. Pero, para que cooperen armónicamente no basta con que entren en relación ni — siquiera con que sean conscientes del estado de mutua dependencia en que se en cuentras. Es preciso aún que las condiciones de cooperación queden fijadas para todo el plazo de duración de sus relaciones. Es preciso que queden definidos los deberes y derechos de cada cual, no sólo en vista a la situación tal como se presenta en el momento en que se establece el contrato, sino en previsión de — circunstancias que puedan producirse y modificarla " (DTS: 190-1). Si se actuara de otro modo, los hombres acordarían su voluntad en un marco anómico que aca baría por hacer imposible la armonización de sus deseos. La concepción spenceria na de la solidaridad contractual es, en última instancia, anómica y la anómia, cuyo análisis abordaremos en el capítulo II, es un rasgo patológico de la vida social, no pudiendo por lo tanto corresponder a la normalidad de un sistema de integración.

A diferencia de Spencer, Comte ha destacado claramente que la heterogenei dad, y con ella la cooperación que dicta la división del trabajo, no puede ser la única fuente de solidaridad social, ni tampoco la más fuerte. La cooperación supone previamente otro tipo de solidaridad de la que surge y que es fuente de integración tan sólida como ella (Comte, 1869, IV: 421). Pero esto no supone que la asociación sea la única fuente de solidaridad. También la división del traba-

jo lo es. "Lejos de que la simplicidad constituya la medida principal de la perfección real, el entero sistema de los estudios biológicos lleva a demostrar, por el contrario, que el creciente perfeccionamiento del organismo animal consiste sobre todo en la especialización cada vez más pronunciada de las distintas funciones realizadas por órganos cada vez más diferenciados, que no obstante siguen permaneciendo solidarios. (...) Pues bien, tal es de manera Enminente la característica propia del organismo social" (Comte 1869, IV: 417). La gloria de la economía política proviene de haber destacado este hecho, al poner a la división del trabajo, aunque de manera limitada a la única esfera económica, como fuente de solidaridad (Comte 1869, IV: 423). Ahora bien, aunque Comte haya visto en la división del trabajo una fuente inequívoca de solidaridad no ha sido suficientemente fiel a esta posición y ha destacado la necesidad de que se vea complementada por otra fuente de solidaridad. Por sí misma, la división del trabajo une y desune a los hombres. Es preciso que las sociedades positivas limiten sus efectos y recuperen "el pensamiento de conjunto y el sentimiento de la solidaridad común" (Comte, en DTS: 349) sin el que no existe vida social. La función del Estado es ésta, pues es él el que ha de luchar contra la creciente dispersión social provocada de manera paradójica por la división del trabajo (DTS: 349). De ahí la crítica de Durkheim "Aún cuando A. Comte ha reconocido que la división del trabajo es una fuente de solidaridad, no parece haber percibido que tal solidaridad es sui generis y desplaza poco a poco a la que engendran las similitudes sociales. Esta es la razón de que, destacando que éstas últimas están muy desdibujadas allí donde las funciones están muy especializadas, haya visto en tal desdibujamiento un fenómeno patológico, una amenaza a la cohesión social debida al exceso de especialización". (DTS: 356). El error de Comte radica, a ojos de Durkheim, en no haber percibido que la división del trabajo crea espontáneamente, y sin necesidad de recibir ayuda de ninguna -

otra fuente, solidaridad social, "el consenso espontáneo de las partes" (DTS: 351 -2).

- El distanciamiento de Durkheim en relación a la tradición comtiana y spenceriana que le precede resulta pues claramente delineado. Sus tesis tiene por objeto mostrar, por un lado, que la división del trabajo es fuente casi exclusiva, y desde luego suficiente, de solidaridad social en el seno de las sociedades modernas, y, por otro lado, mostrar que tal solidaridad no solo es específica sino que se somete a las características de todo tipo de solidaridad, establecido por ello un sistema de control normativo obligatorio sobre la conducta de todos los individuos.

3.3.3, Las causas sociales de la división del trabajo social.

El proyecto teórico de Durkheim no se limita tan sólo a mostrar que la división del trabajo social es el fenómeno causal de un tipo específico de solidaridad y que este tipo es el predominante en las sociedades modernas, sino que intenta también explicar las causas mismas de la aparición del posterior progreso de la división del trabajo, Pretende así acompañar lo que hasta entonces había sido el análisis de la función de la división del trabajo, con el del análisis de sus causas.

En la resolución de ésta problemática Durkheim se enfrenta críticamente con las soluciones típicas del individualismo metodológico. Es por esto por lo que rechaza, ya en primera instancia, la explicación típica que la Economía Política y las teorías morales utilitarias habían dado al tema. Para todas estas, dado que la división del trabajo social asegura el rápido incremento del progre

so y de la riqueza humanos, es indudable que su causa está en relación con sus resultados, es decir, que su causa es final: la obtención de una mayor felicidad (DTS: 212). Durkheim niega la validez de ésta explicación por dos motivos básicos: porque sus premisas no están empíricamente probadas y porque sus resultados se contraponen frontalmente al tipo de explicación causal que la sociología debe promover. En relación al primer punto, destaca que no existe ninguna evidencia empírica de que la felicidad haya aumentado con el progreso de la división del trabajo y muestra como un índice demostrativo de esto la positiva correlación entre el aumento de civilización y el aumento de la tasa de suicidio — (DTS: 225-30). Pero es en relación al segundo punto donde Durkheim muestra mas radicalmente su insatisfacción. Las explicaciones psicológicas en términos de causas finales han de ser desterradas de la sociología. Esta debe promover explicaciones en términos de causas eficientes que ligan la existencia de un determinado fenómeno social, no a la acción de deseos o aspiraciones individuales, sino a la del medio social en que viven los individuos. Sólo el medio social puede explicar los distintos fenómenos que en él aparecen. En base a esto, establece que para explicar el origen y progreso de la división del trabajo social hay que buscar fuera del individuo, es decir, en "el medio que le rodea. Si las sociedades cambian y si el individuo cambia es porque éste medio cambia" (DTS: 231). Ahora bien, existen dos tipos de medios en los que se desarrolla la acción individual: el medio físico y el social. El primero es relativamente fijo y difícilmente podría explicar las variaciones sociales e individuales. "Por consiguiente hay que ir a buscar los condicionamientos originarios en el medio social. Son — las variaciones que en él se operan las que provocan aquellas otras por las que pasan tanto las sociedades como los individuos" (DTS: 232). Por otro lado, las variaciones que ocurren en este medio producen mecánicamente sus resultados (DTS 259). La voluntad humana no interviene en ningún momento. De ahí que se haya —

dicho, no sin acierto, que "la DTS es, en gran parte, un ensayo de mecánica social" (Essetir, 1930: 37) pues en ella, efectivamente, se pretende explicar las variaciones sociales como resultados mecánicos de los cambios que se operan en el medio social. Pero mostremos en qué consiste esta explicación.

Ha sido Alpert el primero que ha destacado el carácter complejo de la explicación durkheimiana del surgimiento y progreso de la división del trabajo social. Durkheim aísla una causa principal, para después mostrarnos el modo en que produce sus efectos, las condiciones axiológicas para que tal ocurra y las causas secundarias que influyen en el resultado final (Alpert, 1954: 114-5, 117). Creemos válida y fructífera tal diferenciación de niveles explicativos, por lo que la seguiremos.

El punto de partida de la explicación es una constatación de hecho que abre una interrogante. La progresiva implantación de la división del trabajo impone la progresiva desaparición de las sociedades de estructura segmentaria y de la solidaridad mecánica. Esta es la constatación. Tras ella se abre el interrogante ¿En ésta relación de asimetría cuál es el elemento determinante, el desarrollo de la división del trabajo o la desaparición que las sociedades segmentarias y mecánicas?. La respuesta propuesta subraya el hecho de que sería imposible el desarrollo de la división del trabajo si no hubiera habido previamente un proceso de deterioro de los mecanismos propios de las sociedades segmentarias y mecánicas. "El desarrollo de la división del trabajo se debe pues al hecho de que los segmentos sociales pierden su individualidad, haciéndose mas permeables las barreras que los separan, en una palabra, al hecho de que se produce entre ellos una coalescencia que hace que la materia social sea libre para abrirse a nuevas combinaciones sociales". (DTS: 237). Es esto lo que provoca

un mayor contacto entre los segmentos sociales y, por lo tanto, entre los individuos. "En vez de concentrarse en un gran número de pequeños hogares distintos y semejantes, la vida social se generaliza. Las relaciones sociales, ~~más exactamente las relaciones inter-sociales~~ se hacen por consiguiente más numerosas al extenderse por doquier más allá de sus límites iniciales" (DTS: 238). Esto implica que crece el número e intensidad de los contactos intrasociales, es decir, de lo que Durkheim designa como densidad moral (DTS: 238). Esta mayor densidad moral se ve acompañada por un incremento de la densidad material, es decir, por una aproximación creciente de la distancia real que media entre los distintos miembros del agregado social (DTS: 238). Este incremento puede medirse por medio de índices objetivos: aumento de la concentración de la población (DTS: 238-9), formación de ciudades y posterior desarrollo de éstas (DTS: 239-41), aumento del número y de la rapidez de las vías de comunicación (DTS: 241). Por el estudio de éstos índices, Durkheim muestra cómo las sociedades segmentarias se han visto sometidas a un proceso de disolución por el incremento de su densidad moral y material. Los distintos segmentos han perdido las barreras que los separaban y establecen contactos entre sí. De éste modo, la condición estructural de la solidaridad mecánica se pierde, pues cada parte se relaciona directamente no con el todo sino con otra de las partes. Por otro lado, el incremento de la densidad social (moral y material) se ve acompañado, en éste proceso de disolución, por un incremento del volumen social. Este hace que las relaciones sociales se multipliquen. En efecto, éstas se incrementarán "si además el número total de los miembros de la sociedad se hace más considerable. Si ésta consta de un mayor número de individuos, al mismo tiempo que éstos mantienen contactos mas íntimos, el efecto se verá necesariamente reforzado" (DTS: 242). Aparece así el incremento de volumen social y el incremento de densidad material y moral como los dos fenómenos que disuel

ven interiormente las condiciones de reproducción de las estructuras sociales segmentarias y su correspondiente solidaridad mecánica, provocando la aparición de un nuevo fenómeno: la división del trabajo social. De aquí la ley general social que explica la aparición y el incremento progresivo de ésta última. "La división del trabajo varía en razón directa al volumen y densidad de las sociedades, y si progresa de manera continua es porque las sociedades se hacen regularmente más densas y de manera muy general más voluminosas" (DTS: 244). Téngase en cuenta, subraya Durkheim, que el crecimiento de volumen, por sí solo, no provoca el progreso de la división del trabajo, pues tiene que ir siempre acompañado por el consiguiente incremento de la densidad moral (DTS 243). Por otro lado, destaca el tipo de explicación de cambio social que está dando. "No decimos que el ~~crecimiento~~ y la condensación de las sociedades hagan posible una mayor división del trabajo, sino que la hacen necesaria. No se trata de un instrumento por medio del cual aquélla se realice, sino su causa determinante (...) Todo ocurre mecánicamente, una ruptura de equilibrio en la masa social suscita conflictos que no pueden ser resueltos más que por medio de una división del trabajo más desarrollada: tal es el motor del progreso" - (DTS: 244, 253). De éste modo se asienta claramente la alternativa al teleologismo psicológico de la economía política: los individuos no son causa del cambio social, sino determinados fenómenos que se presentan en el medio social interno. Son éstos los que producen de manera mecánica, con independencia de la voluntad y deseos de los sujetos pacientes, la aparición de nuevos fenómenos sociales. La división del trabajo es efecto mecánico del incremento en la densidad y volúmenes sociales y no de los deseos de una mayor felicidad material por parte de los hombres.

Pero ésta es solo la causa primera y fundamental, cuyos efectos no sería

comprensibles si no se explicita el modo en que hace posible y necesaria la división del trabajo, así como las condiciones axiológicas y concausas secundarias que inciden sobre la obtención de ese resultado. El primer problema lo resuelve Durkheim estableciendo que el incremento en el volumen y la densidad social provoca una lucha por la vida, cuya única solución, si se quiere mantener la posibilidad de perpetuar la vida social, es la división del trabajo. "El — trabajo se divide progresivamente, a medida que las sociedades se hacen más voluminosos y densas, no porque las circunstancias exteriores sean más variadas, sino porque la lucha por la vida se hace más ardorosa!" (DTS: 248). La razón ra dica en que al hacerse más frecuentes las relaciones sociales, los distintos — segmentos se encuentran progresivamente en relaciones de exclusión y competencia. La única solución posible es la especialización de cada segmento, es decir, su conversión en un órgano especializado en el seno del organismo-sociedad. — "En otros términos, en la medida en que la constitución social es segmentaria, cada segmento tiene sus propios órganos que se encuentran como protegidos y man tenidos a distancia de los órganos semejantes por medio de barreras que separan a los distintos segmentos. Pero a medida que las barreras se borran, es inevitable que los órganos similares se afecten mutuamente, entren en lucha y se es fuercen por desplazarse los unos a los otros. Pues bien, sea cual sea la modali dad en que se opere tal desplazamiento, no puede dejar de dar como resultado al- gún progreso en la vía de la especialización" (DTS: 252). De ésta manera, "la división del trabajo es un resultado de la lucha por la vida: pero es un resul tado dulcificado. Gracias a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse sino que pueden coexistir los unos al lado de los otros" (DTS: 253). Ya se ve de qué manera influyen las condiciones axiológicas en la producción del resultado. Por sí sola, la lucha por la vida puede dar resultados variados. El más grave de ellos sería la generalización de la lucha y la desaparición fi

nal de la vida social, Pero en cuanto que los hombres quieren seguir viviendo juntos, la salida lógica a la lucha generalizada, es la especialización. En cuanto que cada uno se especializa, no sólo no choca con los demás sino que encuentra en ellas un complemento necesario. De aquí que Durkheim destaque el hecho de que para que la división del trabajo surja y se desarrolle los hombres han de querer seguir viviendo en sociedad, por lo tanto, han de tener una fuerte conciencia de la pertenencia a un grupo que momentáneamente, a causa de cambios estructurales en su volumen y densidad, se encuentra enfrentado y en peligro de desaparición. "La división del trabajo sólo se puede producir en el seno de una sociedad preexistente. Por ésto no pretendemos referirnos simplemente al hecho de que los individuos deban estar ligados materialmente entre sí, sino que es necesario además que entre ellos existan lazos morales (...) El trabajo no se divide entre individuos independientes y ya diferenciados que se unen y asocian para poner en común sus diferentes aptitudes. Sería un milagro que unas diferencias nacidas así al azar de las circunstancias pudieran acordarse con tanta exactitud como para dar lugar a un todo coherente. En vez de preceder a la vida colectiva, son su consecuencia. No pueden aparecer mas que en el seno de una sociedad y bajo la presión de sentimiento y necesidades sociales. Existe pues una vida social fuera de toda división del trabajo, que es la que ésta última da por supuesto (...) Las sociedades cuya unidad asegura la división del trabajo han surgido de aquellas " (OTS: 260-1). Tales son las condiciones para que la lucha por la vida produzca su efecto socializador: la división del trabajo. Si el hombre no viviera previamente en sociedades previamente integradas en base a creencias y sentimientos comunes, el crecimiento en volumen y densidad y el fenómeno que éste determina, la lucha por la vida, provocarían la disolución del agregado social. Como destacó Bouglé en su estudio clarificador sobre la obra, "las modalidades externas de los grupos actúan, en definitiva, -

sobre las conductas de los hombres tan solo a través de una serie de estados interiores" (Bouglé, 1903: 119).

Pero existen además otras causas secundarias que explican el rápido desarrollo de la división del trabajo. "No queda explicado de manera completa el progreso de la división del trabajo cuando se demuestra que es necesario a causa de los cambios operados en el medio social, pues además dependen de factores secundarios que pueden facilitar o dificultar y condicionar su curso" (DTS: 270). Como tales factores secundarios Durkheim muestra la progresiva indeterminación de la conciencia colectiva y la incidencia cada vez menor de la herencia genética en la distribución de las tareas sociales. Sin duda, estos dos factores secundarios dependen a su vez de las causas primarias del progreso de la división del trabajo, pero también es cierto que tienen una causalidad propia y que su sola existencia sirve para la aceleración positiva o negativa del proceso. En efecto, son los incrementos en densidad y volumen sociales los que explican por sí solos el proceso de indeterminación de la conciencia colectiva (DTS: 272). En cuanto que las sociedades se hacen más voluminosas y densas los contenidos de la conciencia colectiva se hacen progresivamente más generales y abstractos (DTS: 274-5), la tradición va perdiendo espacio y el cambio se convierte en un valor en sí mismo (DTS: 279-80), el grupo pierde poder de fiscalización global sobre la vida de los individuos (DTS: 283 y ss). En relación con la herencia biológica ocurre lo mismo. "La civilización no queda fijada en el organismo más que en las bases generales en que se fundamenta. Cuanto más se desarrolla tanto más se libera del organismo; cada vez es menos algo orgánico, para hacerse progresivamente algo social. Pero entonces no puede perpetuarse por medio del organismo, es decir, la herencia ((genética)) es cada vez más incapaz de asegurar su continuidad " (DTS: 309). Mientras

que las sociedades están poco diferenciadas, la asignación de papeles sociales, en cuanto que están poco especializados, puede ser transmitida genéticamente (DTS: 294). Según se desarrolla la diferenciación, la herencia genética es incapaz de transmitir aptitudes especializadas. De aquí que sea cada vez más la sociedad, y no la sangre, la fuente de asignación de tareas especiales (DTS 306).

De éste modo, la aparición y el posterior progreso de la división del trabajo quedan explicados. Lo que conviene destacar es la novedad que se introduce en la sociología con este tipo de explicación. Sin duda, Durkheim no es original al asignar a la densidad y al volumen sociales el poder explicativos que les supone. Ya Comte lo había destacado. "Debemos (...) señalar (...) de entre todas las causas generales que modifican de manera espontánea la velocidad general de nuestra evolución social al crecimiento natural de la población humana" (Comte 1869, IV: 454). Más tarde hace la siguiente indicación que muestra ya a la densidad moral como un factor explicativo de primer orden "debo tan sólo indicar ahora a la condensación progresiva de nuestra especie como un último elemento general que concurre en la determinación de la velocidad efectiva del cambio social (...) Esta influencia contribuye en mucho, sobre todo en los orígenes. A la determinación de una división cada vez más especializada en el conjunto del trabajo humano" (Comte, 1869, IV: 455). Estos factores aparecen, por otro lado, también señalados en Spencer (1947, I: 18). Pero lo que distancia a Durkheim es el hecho de que la enumeración de factores variados se convierte en reseña de los fundamentos causales estratégicos del progreso de la división del trabajo. Por otro lado, Durkheim logra una determinación más estricta del tipo de explicación propio de la sociología. Diferimos de Parsons que pretende que la crítica antiindividualista de Durkheim desemboca en una caída en un po-

sitivismo de corte biológico por el que se pone al crecimiento en volúmen, un hecho en sí biológico y no sociológico, en el determinante del cambio social (Parsons: 1969: 408). Como ya hemos mostrado, por sí solo el volúmen no es causa de cambio, ya que ha de ir acompañado por un incremento en la densidad moral. No es porque las sociedades se hagan cada vez más voluminosas por lo que se desarrolla la división del trabajo sino porque cada vez la trama de las relaciones sociales se hace más densa. Por otro lado, por sí mismo, el volúmen no explica nada porque la misma lucha por la vida que determina necesita de la existencia de individuos perfectamente socializados en sentimientos y creencias comunes para que surja esa solución socializadora en que consiste la división del trabajo. Desde la perspectiva de Parsons, lo único que se logra es velar - la significación revolucionaria de la explicación propuesta por Durkheim. Aymard (1962: 205-7), Moya (s.f.: 10), Schnore (1958: 624-6), entre otros, han destacado que lo característico de la explicación durkheimiana radica en su remisión al medio social interno, concepto que se estudiará y explicará en el capítulo III. Remitir la explicación de un fenómeno social a las características del medio social interno supone negar la posibilidad de que las características de la naturaleza individual humana o las del medio físico externo sean fuentes suficientes para la explicación de los cambios sociales; supone que lo social hay que explicarlo en base a causas sociales. Supone además que la explicación ha de realizarse en términos de causas eficientes y no de causas finales. En definitiva, "volumen y densidad dinámica de una sociedad no son conceptos ecológicos, sino sociológicos. Se trata de "particularidades del medio social interno", dadas por su "organización" o "constitución", esto es, de rasgos que definen la estructura social (...). La Ley enunciada por Durkheim es la formulación en términos estructurales funcionales de un principio fundamental del cambio social: toda variación en los índices de extensión y frecuencia (densidad) de la

interacción social en un sistema social dado significa una transformación en su estructura, e implica por consiguiente, una transformación cultural" (Moya, sf: 10)

4. La aporía inicial y su solución

Al hacer referencia a la problemática profunda de la obra, Durkheim - anunciaba que en la división del trabajo social se podría encontrar su solución. De aquí la focalización de la obra sobre tal fenómeno social. A lo largo del análisis, hemos ido mostrando de qué manera la división del trabajo es un fenómeno producido mecánicamente por ciertos cambios habidos en el medio social interno de las sociedades segmentarias con solidaridad mecánicas, que ha acabado por disolverlas progresivamente. Esta disolución ha ido acompañada - por una sustitución: la aparición de la estructura social organizada y el correspondiente sistema de solidaridad orgánica. Estos no son fenómenos casuales sino también productos mecánicos necesarios de la división del trabajo. De ésta manera, se muestra que ésta última no es extraña al mundo moral, sino fuente de un tipo específico de moralidad y, por lo tanto, de control social. En cuanto que las sociedades modernas se hallan integradas fundamentalmente en base a la solidaridad propias de la división del trabajo, las antinomias morales que se plantean han de ser resueltas en ese marco.

En el análisis que va a seguir mostraremos de qué manera llega Durkheim a tal solución y qué modelo teórico la hace posible.

4.1. Carácter aparente de la antinomia moral moderna.

Por los análisis realizados anteriormente sobre los caracteres propios de la solidaridad orgánica y de la estructura social organizada, podemos comprender ya en qué sentido la división del trabajo muestra como algo aparente la antinomia moral moderna. Lo que en un principio Durkheim había designado como individualismo y socialismo, lo que ya definitivamente llamará en la DTS aumento de la solidaridad social y de la autonomía personal, no son polos irreconciliables de una antinomia, sino momentos distintos pero complementarios de la división del trabajo. "Por un lado, cada uno depende tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo; por otro lado, la actividad de cada uno es tanto mas personal cuanto mas especializada (...) Así pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad se hace más capaz de actuar como un conjunto, al mismo tiempo que cada uno de sus elementos tiene movimientos propios" (DTS: 101). Hemos visto anteriormente que lo propio de la solidaridad orgánica es que con ella se llega a un grado de fusión o coalescencia del agregado social del que se carecía en las sociedades segmentarias. En éstas últimas, los diferentes segmentos estaban separados entre sí por barreras que los hacían impenetrables. Cada segmento formaba parte del todo, no en cuanto que se fusionara con los otros segmentos, sino tan sólo en cuanto que se conectara e identificara directamente con la totalidad. El paso de los segmentos a los órganos supone el paso a una organización diferenciada pero que conlleva indisolublemente un incremento de la comunicación e interdependencia intrasocial. En este sentido pues, con la división del trabajo crece la socialización de la acción. Por otro lado, hemos visto de qué manera subrayaba Durkheim el hecho de que la solidaridad social orgánica era más firme y compacta que la mecánica. Una sociedad segmentaria puede siempre descomponerse porque los segmentos son autosuficientes. Por el contrario, la sociedad organizada no puede prescindir del concurso continuado de los dis

tintos órganos especializados, pues éstos no se bastan a sí mismos para satisfacer sus necesidades mínimas. Las sociedades organizadas se organizan coordinando y jerarquizando las funciones que cumplen los distintos órganos especializados. De éste modo todos son cada vez mas interdependientes.

Pero este incremento de socialización de la acción, de solidaridad, va acompañado necesariamente por un incremento en el proceso de individuación. El tipo de control que se ejerce con la solidaridad orgánica es ya demostrativo en este plano. No se buscan las semejanzas, sino las diferencias. Cada individuo está sometido al control de un órgano especializado y por ello sufre un control diferenciado que le singulariza del resto de los individuos. "Lejos de verse coartada por el progreso de la especialización, la personalidad individual se desarrolla con la división del trabajo (...) La misma división del trabajo contribuye a ésta liberación, pues las naturalezas individuales al especializarse se hacen mas complejas y, por esto mismo, se sustraen en parte a la acción colectiva y a las influencias hereditarias" (DTS: 399-400). El proceso de individuación no se hace contra el control social, como pretendía Spencer, sino como un resultante mecánica de ese mismo control social. Si las sociedades se integran en cuanto que seres complejos y diferenciados, el control que pueden ejercer sobre la acción individual no puede ser sino diferencial y específico. De éste modo, dan lugar a seres diferentes, como diferentes son los órganos y tipos de control. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el individuo no es algo presocial sino un producto de la vida en sociedad. "La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino que, por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera. Sólo aceptando esta condición se puede explicar cómo ha podido formarse y aumentar la individualidad personal de las unidades sociales sin desagregar la sociedad (...) ((La personalidad individual)

nada tiene de antisocial porque es un producto de la sociedad. No se trata de la personalidad absoluta de la mónada que se basta a sí misma y podría prescindir del resto del mundo, sino de un órgano o una parte de un órgano que tiene una función determinada, pero que no puede, sin arriesgarse a perecer, separarse del resto del organismo (DTS: 264).

Así pues solidaridad y personalidad no se contraponen sino que se complementan, son momentos de un todo, en las sociedades basadas en la división del trabajo. Incluso la conciencia colectiva de éstas sociedades pone, como vimos, al individuo, a la persona humana, como el objeto colectivo de culto. No existe contradicción en esto, sino que estamos ante el resultado sobre la conciencia colectiva o sistema de semejanzas sociales del proceso de diferenciación social que se ha sufrido. La aporía inicial, la antinómia moral, resulta así claramente aparente. Y en cuanto que queda caracterizada de éste modo, la solución Durkheimiana se separa de, y enfrenta a, las que se habían dado anteriormente a esta misma temática.

Durkheim ha querido y logrado romper el círculo mágico en que se debatía la teoría social anterior a él: el círculo irresoluble en que se planteaban las relaciones entre el individuo y la sociedad. Estas eran presentadas como polos irreconciliables de un dilema ante el que había que optar de manera unilateral. Pero resultaban así caracterizadas, porque la teoría social anterior mostraba como antinomia natural lo que tan solo era comprensible como aparente antinómia social. Si individuo y sociedad constituyen una antinómia natural es porque son presentados como dos realidades antitéticas: existe un individuo presocial, que se basta a sí mismo en cuanto que causa sui, y una sociedad que, por motivos que trascienden a la individualidad, intenta sojuzgarlo. Durkheim

rompe con éste enfoque del problema al promover la solución que estamos comentando, en la que se muestra que el individuo no es una realidad ya hecha frente a la sociedad, sino más bien, en todo lo que tiene de más específico como persona humana, una creación social. No hay persona humana sin sociedad. De aquí que no se las pueda contraponer, pues la una está contenida en la otra. La antinomia individuo-sociedad es un producto reciente de la evolución social. Son los cambios que se han operado en la sociedad, básicamente la aparición de la división del trabajo, los que explican la aparición de tal antinomia, y como hemos visto, su carácter puramente aparente. En realidad las sociedades con división del trabajo no se basan en la contraposición sino en la complementación de los términos.

En la caracterización de ésta misma solución afloran ya los rasgos que se paran a Durkheim de otras interpretaciones sobre el problema. En su momento, - hemos señalado que con el aislamiento de la problemática fundamental durkheimiana encontrábamos el terreno de convergencia de gran parte de la teoría social clásica. Mostrábamos particularmente cómo la antinomia moral que Durkheim destacaba correspondía a una lectura moral de la contradicción moral básica que — Marx reconocía en el capitalismo: Contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter privado de su apropiación. Ahora bien, la convergencia queda limitada al aislamiento de la problemática, no a la configuración de sus soluciones. Y en efecto, todo el análisis que Durkheim realiza tiene una finalidad explícita: mostrar que la antinomia que ha aislado es puramente aparente. En base a esto, la antinomia no se abre hacia la configuración de una contradicción real engendrada por el sistema social, sino que ésta posibilidad queda negada al mostrar que sus condiciones fundamentales de integración no contraponen, sino que complementan, a los términos en un principio enfrentados. De

Este modo, la diferenciación social característica de la división del trabajo, no viene caracterizada, como en el caso de Marx, como escisión, contradicción entre polos antagónicos, que lleva a su cancelación revolucionaria. Antes bien, Durkheim muestra que la fisiología normal del sistema social supone la existencia de ambos polos, pero que también determina su armonización, siendo por lo tanto aparente su antagonismo. Como veremos en el siguiente capítulo, la cuestión social que está en la base de la antinomia moral no corresponde a la normalidad del sistema, sino a su patología. Las modernas sociedades industriales no tienen inscrita, como pensaba Marx, una contradicción que se mostraba en lo que en la época se designaba como cuestión social, sino que sufren tan sólo la acción de un periodo de adaptación y configuración normalizantes, pero que todavía no ha llegado a la normalidad, que no está implicada en absoluto en su lógica intrínseca. Por otro lado, la solución Durkheimiana se aleja también de la dada por Weber. Destacábamos antes también la convergencia fundamental que existe en sus problemáticas. Pero lo que la separa es que Durkheim tiende a romper en apariencia la antinomia moral de partida, mientras que Weber retendrá siempre esa antinomia moral, aunque no la convierta en pura contradicción social resoluble por un acto revolucionario del proletariado, como suponía Marx. Weber plantea como característica de nuestro mundo moderno una antinomia irresoluble entre el proceso de burocratización, necesidad dada por imperativos de adaptación mas eficaz de nuestras sociedades de masas, y los deseos cósmicos de liberación cuyo modelo es la anti-cotidianidad del carisma. Pero esta antinomia la mantiene sin solucionar. Nuestras sociedades están abocadas a sufrir esta escisión entre dos necesidades radicalmente opuestas del hombre y todo intento de solución no sería más que el producto de una decisión irracional dictada por los "demonios" que nos dominan. Durkheim, por el contrario, como vimos, plantea una problemática convergente pero una solución muy diferente. Existe -

una solución racional al problema que la moderna ciencia social descubre: consiste ésta en asentar la división del trabajo como medio de hacer compatible el incremento de la socialización con los progresos de la autonomía individual.

4.2. Modelo teórico que hace posible tal solución: el paradigma organizativo.

Entre la asunción de una problemática y su resolución final media la elaboración de una teoría. Es ésta teoría la que hace posible que los problemas propuestos encuentren las soluciones que se les asignan. La implicación de la teoría con su problemática y las soluciones asignadas es inequívoca: sólo porque se pretende una determinada solución surge la teoría que la hace posible; sólo porque surge tal teoría tal problemática es analizable teóricamente y las soluciones específicas que se le dan quedan inscritas de manera lógicas en ella .

Estas consideraciones generales tienen una inmediata traducción en el contexto que tratamos. La resolución de la antinomia moral moderna, que traduce los aspectos estratégicos de la cuestión social, encuentra las específicas soluciones que Durkheim le asigna en cuanto que se analiza en el marco de un medelo teórico que hace ésto posible. Tal modelo teórico está dictado por una questión de principios: la pretensión de mostrar el carácter aparente de tal antinomia.

La hipótesis que aquí pretendemos verificar es la siguiente. Durkheim asume la problemática inicial que ha aislado y la resuelve en términos de conciliación de aparentes opuestos por el intermedio de la división del trabajo en

cuanto que opera con un modelo teórico que lo hace posible. Tal modelo teórico tiene el estatuto de un paradigma teórico de carácter organísmico. Vamos a — aclarar, en primer lugar, cuál es el significado de las categorías con las que operamos, para después pasar a validar la hipótesis que proponemos.

La categoría de paradigma teórico la recogemos de Boudon. En un trabajo importante sobre epistemología sociológica, éste ha analizado un tema ya propuesto por Merton: el de la polisemia evidente de la categoría teoría tal como viene siendo utilizada por la sociología (Merton, 1970: 95-111). Boudon sugiere que el término teoría, tal como ha sido acotado por Merton, puede ser utilizado en dos sentidos fundamentales: en un sentido restringido y en un sentido amplio. En el primer sentido, teoría "corresponde a la noción de sistema hipotético-deductivo de proposiciones (...) Implica probablemente que las proposiciones sometidas a verificación sean deducidas de un determinado número de proposiciones primeras" (Boudon, 1974: 219, 202). En el segundo sentido, teoría "abarca, además de la noción en sentido estricto, al menos tres categorías distintas de paradigmas, a saber, los paradigmas teóricos o analógicos, los paradigmas formales y los paradigmas conceptuales" (Boudon, 1974: 219). Dejaremos de lado los paradigmas formales y conceptuales para ceñirnos a los teóricos o analógicos. ¿Qué se entiende por paradigma?. La explicación que da Boudon es la siguiente: "dado un conjunto de proposiciones primeras, es posible sacar de ellas proposiciones que se someterán a la prueba de la realidad, sin que — ésta "extracción" tome la forma de una deducción. En éste caso hablaremos no de teoría, sino de paradigma" (Boudon, 1974: 203). El rasgo diferencial es la no existencia de un mecanismo deductivo en la construcción de las proposiciones a verificar. El paradigma teórico queda caracterizado de la manera siguiente: "teorías desarrolladas en un sector de la realidad y aplicadas por

analogía a otros sectores (...) Se caracterizan por el hecho de que los explicanda (las proposiciones a explicar) son, no deducidos de una teoría, sino - extraídos, por analogía, de un cuerpo de conocimientos pertenecientes a otro terreno (...) el paradigma tiene la estructura de un conjunto de proposiciones encadenadas referidas a otro sector de la realidad o a una realidad artificial" (Boudon, 1974: 210, 203, 207). Lo fundamental en el paradigma teórico es que la teoría se construye por analogía entre un campo de realidad a explicar y otro campo ya explicado. Una ciencia presta a otra su sistema de proposiciones, que resultan aplicadas en ésta última. El punto de partida para la construcción de tales proposiciones es el campo de estudio de la ciencia que presta, siendo el campo de aplicación el de la ciencia que toma el préstamo.

Nuestra propuesta es que la teoría durkheimiana actúa en base a una analogía biológica. Esta analogía puede ser, en sentido estricto, de dos tipos: la analogía biológica orgánica y la analogía biológica ecológica. Sus consecuencias son distintas. "Si la sociedad es como un organismo, sus partes - cooperan, en vez de competir, en la lucha por la supervivencia; pero si la sociedad es como un conglomerado ecológico, el modelo darwiniano (o hobbesiano) de lucha competitiva es más aplicable" (Buckley, 1973: 29). En el primer caso, el modelo de la sociedad es el organismo individual organizado en base a una diferenciación de órganos con especialización funcional que mantienen un equilibrio entre sí. En el segundo caso, el modelo social estaría constituido por la especie animal, con la consiguiente lucha por la adaptación al medio. (Buckley, 1973: 27-9). Nuestra hipótesis es que la teoría durkheimiana está basada en un paradigma teórico de tipo orgánico. Más tarde intentaremos mostrar qué elementos de su sistema teórico nos permiten sostener esto.

El primer tema que queremos abordar es el del enmarque histórico de este acercamiento de Durkheim a la analogía biológica. No pretendemos con ello que sea tan sólo la historia de la disciplina sociológica durante el siglo XIX la que explique esta aproximación. Antes bien, como veremos, pensamos que se trata más de problemas de orden lógico que de orden histórico los que se encuentran en el fondo de la cuestión. Con todo, pensamos que Durkheim recibió sin duda influencias de un medio de teoría social teñido de biologismo y que además, ~~evaluando~~ estas influencias, podemos determinar mejor cuáles fueron sus posiciones específicas en este campo.

Cualquier estudioso del desarrollo de la teoría sociológica durante el siglo XIX reconocerá sin más la enorme influencia que tiene sobre ella la ciencia biológica. Las razones de esta influencia son de orden complejo. Por un lado, como resalta Hirst, "en el seno de las concepciones populares, pero ~~e~~ también entre los científicos, la biología, en particular la biología evolucionista, tuvo la consideración de la ciencia más avanzada" (Hirst, 1973: 6-7) Ciencias más avanzada en cuanto que, por un lado, acababa de constituirse como ciencia positiva y, al tiempo de su constitución, había conocido éxitos de indudable trascendencia social. Por una parte, la determinación de la ley de la evolución, que ponía de manera distinta el origen del hombre e inscribía en la realidad viva una ley del progreso que constituía la autoconciencia de la nueva sociedad industrial capitalista. Por otra parte, la aparición de una nueva ~~medición~~ científica, ligada a ella, que revolucionó las expectativas de vida del hombre y fundamentó esperanzas en una terapéutica social análoga, como veremos en detalle en el siguiente capítulo. Pero además, la biología encaraba problemas muy parecidos a los de las ciencias sociales. Entre éstos el más extratéutico era el de la explicación de la vida como una propiedad de

un todo complejo y diferenciado. En cuanto que la biología se nucleaba alrededor de éste problema, sus soluciones parecían en principio alargables al campo social, que parecía reproducir las notas características de cualquier organismo. Pero es que además los contactos y préstamos entre las dos ciencias eran continuos. Lo mismo que los teóricos sociales adoptarían para el estudio de las sociedades sugerencias teóricas ya verificadas en el campo - del estudio de la vida, los biólogos tomarán de la teoría social algunas de sus hipótesis más fundamentales. El hecho es evidente en el caso de Darwin. Es una lectura de Malthus lo que le da pie para la elaboración de su gran hipótesis sobre la evolución. El mismo Darwin lo confiesa. "En octubre de 1838, es decir, quince meses después de haber comenzado mi investigación sistemática, se me ocurrió leer, para entretenerme, el ensayo de Malthus sobre la población y estando preparado por una larga y continuada observación de los hábitos de los animales y de las plantas, para apreciar la lucha por la existencia que se desarrolla en todas partes, se me ocurrió que en esas circunstancias tenderían a conservarse las variaciones favorables y a destruirse las desfavorables. El resultado de ello sería la formación de nuevas especies. Aquí había conseguido, por fin, una teoría con la cual podría trabajar". (Darwin, en Barnes y Becker, 1945, I: 679-80). Estas zonas de confluencia, que invitan al reconocimiento de una ciencia en la otra, son numerosas en el siglo XIX. Más tarde mostraremos cómo influyó la imaginería social sobre otro de los grandes biólogos revolucionarios del siglo, Bernard. Piaget ha destacado que, en nuestros tiempos, éste diálogo continuo entre las dos ciencias, estas mutuas prestaciones, siguen vigentes, pudiendo establecerse con muchas dificultades, quién adopta una aptitud más receptiva (Piaget, 1975 59-60, 98-106).

Si éstas son someramente las razones de la influencia de la biología sobre el discurso social — razones que abundaremos y profundizaremos en el siguiente capítulo —, los resultados son visibles. Sorokin (1956: 194) ha organizado en cuatro escuelas las distintas tendencias de la sociología biológica del XIX. Son éstas: (1) La escuela bio-organísmica. (2) La escuela antro-po-ra-cial. (3) La escuela darwinista de la lucha por la existencia. (4) La escuela de los instintos. Un resultado de la implicación durkheimiana en ésta temática es que en su obra se explicitarán posiciones críticas en relación a todas — ellas. Durkheim rechazará las pretensiones de éstas distintas versiones de sociología biológica, para ir configurando progresivamente su propia posición positiva sobre el tema.

Lo que Sorokin llama la escuela de los instintos encuentra en Durkheim un crítico feroz. Esta crítica se explicita de manera mas sistemática en una recensión de Durkheim sobre una obra de Westermack (1895: d) Según Durkheim, Westermarck tiene la pretensión de haber encontrado en los pueblos primitivos el grado cero de la humanidad, razón por la cual se puede explicar sus distintas instituciones a partir de una naturaleza no afectada ni por la sociedad ni por la historia: los instintos (1895, d: 609). Para Durkheim, la aceptación de tal principio metodológico "supone multiplicar hasta el infinito y sistemáticamente las facultades irreductibles. En realidad, explicaciones de éste tipo, equivalen a rechazos de cualquier tipo de explicación. Por otro lado, ¿cómo no quedar sorprendidos por el contraste existente entre el carácter general y la simplicidad de los sentimientos que así se sitúan como fundamento de la vida doméstica y la gran diversidad, la extrema complejidad de las formas, que presenta la organización social de la familia?" (1895 d: 609).

El recurso a los instintos constituye pues una negativa a explicar lo social. Los instintos, aún cuando se multiplique su número con la intención de ligar cada uno a una determinada institución humana, son generales e inespecíficos, mientras que las instituciones son específicas y variadas. Lo uno no puede explicar lo otro.

También el darwinismo social es objeto de crítica y distanciamiento por parte de Durkheim, aún cuando éste utilizó, como hemos visto, la hipótesis de la lucha por la existencia para la explicación del cambio social del que surgía la división del trabajo. Pero en esta utilización aparece ya un distanciamiento claro: la lucha por la vida no explica por sí misma la aparición de una solución socializadora como es la división del trabajo, a no ser que actúen otras causas, como puede ser el deseo de los hombres de vivir en sociedad, es decir, su adhesión a un sistema de creencias y sentimientos comunes que hace que la vida en común constituya un valor final fundamental en su actuación. Por otro lado, Durkheim realiza una crítica general del darwinismo social, a la que ya hemos hecho mención. "Si las hipótesis de Darwin son utilizables en moral, es todavía con mayor reserva y medida que en las otras ciencias. En efecto, abstraen el elemento esencial de la vida moral, a saber, la influencia moderadora que la sociedad ejerce sobre sus miembros y que tempera y neutraliza la acción brutal de la lucha por la vida y de la selección. Allí donde existe una sociedad, hay altruismo porque existe solidaridad." — (DTS, 174).

Por otro lado, Durkheim rechaza explícitamente lo que Sorokin llama la escuela antro-po-racial. Ya en 1887 había criticado a la escuela de criminología de orientación biológica. Estos criminólogos, dice, "tienden a hacer de

la herencia el único factor del crimen. Parecen olvidar que, al ser éstos fenómenos morales, deben derivarse antes que nada, de causas morales, es decir, sociales. Sin duda, si remontamos la serie causal, acabamos por encontrar - hechos psíquicos y orgánicos, pero si nos limitamos a las condiciones lejanas de la vida moral, renunciaremos por ello mismo a explicarla en lo que de personal y característico tiene" (1887 c: 279-80). En la DTS se dedica el capítulo mas extenso de la obra (DTS: 291-318) a refutar la capacidad de la herencia genética para transmitir aptitudes específicas para tareas especializadas. En este contexto se vuelve a criticar la teoría criminológica italiana representada por Lombroso. "El hecho de que el hijo de un ladrón se convierta también en ladrón, no implica que su inmoralidad sea una herencia legada por su padre; para interpretar de ésta manera los hechos, sería necesario poder aislar la acción de la herencia de la de las circunstancias, la educación, - etc." (DTS: 305). En las RMS, la crítica frontal contra la escuela de la raza-herencia, se globaliza, "No conocemos ningún fenómeno social que esté situado bajo la dependencia indudable de la raza. No podríamos, sin duda, atribuir a ésta proposición el valor de una ley; podemos ;por lo menos, afirmarla como un hecho constante de nuestra práctica. Las mas distintas formas de organización aparecen en sociedades pertenecientes a una raza, mientras que se observan similitudes destacables entre sociedades de razas diferentes" (RMS: 107). Como veremos en el Capítulo V, tal crítica se mantiene y agudiza en SU.

Por último, son más matizadas las relaciones de Durkheim con lo que Sorokin llama la escuela bio-organicista. Según Sorokin, esta escuela se divide en tres corrientes diferenciadas. La primera es la que llama del organicismo filosófico, corriente que no es especialmente característica de la sociología del XIX, sino que ha aparecido a lo largo de toda la historia del pensamiento

social. Su tesis fundamental consiste en considerar a la sociedad como una unidad viviente que surge espontáneamente (Sorokin 1956: 196). La segunda corriente es la de la teoría bio-organísmica de la sociedad, caracterizada por la reducción de ésta última al estatuto de un tipo específico de organismo (Sorokin, 1956: 197). Se trata del organicismo más radical, cuyo representante típico es Lilienfeld. La tercera corriente, por último, es la del organicismo psíquico-social, que considera a la sociedad como un organismo de ideas y representaciones, teniendo como foco central de análisis la problemática de la conciencia social (Sorokin, 1956: 196). Frente a éstas variantes de la sociología de corte organisista, la posición de Durkheim oscilará entre un rechazo radical del biologismo extremo de Lilienfeld y una aceptación matizada del biologismo mitigado de la tercera corriente.

La posición de Durkheim es fácilmente comprensible si se esclarecen sus puntos de partida. Estos han sido enunciados claramente por Hirst. "El sociologismo de Durkheim se extendió sólo al objeto de la sociología, pero no sociologizó la metodología sociológica; Durkheim creyó que, con particularidades imprescindibles, la sociología debía seguir la metodología de las ciencias. Así se hacen posibles analogías epistemológicas con la biología, no haciéndose posible la simple transferencia de definiciones biológicas al objeto de la sociología ni explicaciones biológicas sobre los hechos sociales". (Hirst, 1973: 8-9). Como estudiaremos con detenimiento en el Capítulo III, - el punto de partida de la alternativa epistemológica que Durkheim pretende asentar en el campo del estudio de la sociedad es doble: especificidad de los hechos sociales y alargamiento de los principios universales del discurso científico para su estudio. Del primer principio resulta la irreductibilidad de lo social a lo biológico. De aquí su rechazo de las teorías reduccionistas

como la de Lilienfeld. En su trabajo sobre la ciencia de la moral en Alemania, nos dice Durkheim, refiriéndose a éste tema: "todos los moralista de los que aquí hablamos consideran a los fenómenos morales como hechos sui generis que hay que estudiar en sí mismos, por sí mismos, en base a una metodología especial. Por el contrario, el único objeto de Lilienfeld es mostrar la analogía entre las sociedades y los organismos" (1887 c: 49). En un escrito anterior destacaba ya la inutilidad de proyectos como el de Lilienfeld, cuyos escritos, nos dice, "no son mas que una larga metáfora, desarrollada con la mas increíble de las perseverancias" (1885 c: 627). En la lección inaugural de su primer curso en Burdeos, reproduce ésta crítica a Lilienfeld destacando que éste se limita a aplicar las leyes biológicas al campo de lo social (1888 a: 34). Estas críticas se apoyan en principios generales basados en esa irreductibilidad de lo social a lo biológico a que hemos hecho mención. "Reconocemos con gusto que la sociedad es una especie de organismo; pero no comprendemos de qué manera éste aforismo puede constituir una ciencia (...) Si no se vé en la sociología mas que una nueva aplicación de los principios biológicos - (...) entonces se impone sobre ésta ciencia condicionamientos que tan sólo podrían retrasar su progreso. La gran aportación de Claude Bernard a la fisiología ha consistido precisamente en liberarla en todo tipo de yugo en relación con la física y la química, así como con la metafísica, reservándose para un futuro lejano la hora de las generalizaciones. Es evidente la conveniencia de actuar con la misma prudencia al abordar el estudio de las sociedades" (1885 a: 98). Pero una vez asentado este principio de la irreductibilidad de un campo de realidad a otro, los principios científicos que guían sus respectivos estudios son idénticos. Resultado de ello es la reducción del campo social, al igual que el biológico, al campo de la naturaleza. Y es en este sentido en el que han ayudado grandemente las sociologías de orientación biológica miti-

gada como la de Spencer, Espinas y Schaëffle. Estos al comparar la sociedad - con el organismo, han puesto a la primera en el campo de la naturaleza (1888 a: 34). Pero al estar en el campo de la naturaleza y pertenecer al espacio de la naturaleza organizada, los préstamos entre las ciencias que tematizan ambos se hacen posibles. "Si los hechos sociales y los biológicos no son más que momentos distintos de una misma evolución, lo mismo debe establecerse en relación a las ciencias que los explican. En otras palabras, el cuadro y los procedimientos de la sociología, sin estar calcados de los de la biología, - deben de asemejarlos" (1888 a: 35). La analogía se convierte así en un instrumento fructífero de la teoría sociológica. "No se puede olvidar que la - analogía es un precioso instrumento para el conocimiento e incluso para la sociología (...). No carece de interés señalar una real analogía entre el - organismo y la sociedad (...). La biología se convierte para el sociólogo en - un verdadero tesoro de puntos de vista e hipótesis que, aún cuando quede - fuera de duda que no hay razones para aceptarlas sin más, por lo menos se - pueden explotar sensatamente" (1888 a: 35). "El mundo social hunde sus raíces en el mundo de la vida: Espinas y Perrier lo han demostrado. Es por esto por lo que, aún cuando el método analógico tal como lo entiende Lelienfeld - nada tiene de científico, éste tipo de acercamiento, con tal de que se rea- lice con reservas, puede sugerir al sociólogo ideas frecuentemente muy útiles. Se trata de una manera inicial de concebir las cosas, que, aunque aproximati- va, tiene con todo su valor" (1885 c: 634). En cuanto que se limitan a ésta explotación analógica de principios e hipótesis biológicos, las sociologías - de Spencer, Schaëffle, Espinas no son sociologías biologistas en sentido es- tricto (1888 . a: 34, 1885 c: 627; 1885 a: 97-8). Todos estos sociólogos han destacado el carácter diferencial del organismo social frente al organismo vi- vo: El carácter ideal de los lazos que unen a las partes entre sí y con el

todo. "La sociedad no es un organismo. Seguramente ningún sociólogo ha identificado totalmente éstos dos términos. Spencer y Espinas los acercan sin confundirlos (...) Schaeffle encuentra una oposición de naturaleza (...). En efecto, los miembros de las sociedades humanas están ligados entre sí no en base a contactos materiales, sino en base a lazos ideales (...) Entre el organismo y la sociedad existe una solución de continuidad. El uno se forma mecánicamente, el otro bajo la influencia de la idea" (1885 a: 85)

Podemos enunciar ya los resultados de nuestro primer análisis. En los artículos críticos que la preceden y en la misma DTS Durkheim ha realizado una evaluación crítica de la sociología de orientación biológica que existía en su tiempo. El resultado de ésta evaluación es la negativa a asumir las perspectivas sociológicas que, siguiendo la clasificación de Sorokin, designábamos como escuelas de los instintos antro-po-racial y darwinista social. Más matizada es su confrontación con la escuela bio-organicista. De ésta rechaza el biologismo extremo que consiste en reducir lo social a pura manifestación de lo biológico. Durkheim sostiene dos principios ligados entre sí: lo social no es reductible a lo biológico, aunque pertenezca al mundo natural organizado; las leyes biológicas no pueden explicar lo social. Pero, por otro lado, acepta el trasvase de información entre las dos ciencias que se dirigen al estudio de objetos diferentes. En éste sentido, el uso de la analogía puede ser fructífero y es ésto lo que quiere demostrar implícitamente con la DTS.

La presencia del discurso biológico en la DTS ha sido puesta de relieve, con más o menos insistencia, por casi todos los estudiosos de la obra durkheimiana. Esta presencia se articula a dos niveles: uso del repertorio terminológico biológico y uso de interpretaciones analógicas biológicas. Como ha di

cho Hirst, "la relación entre estas dos disciplinas((sociología y biología)) no consiste en una dominación unilateral de la biología sobre la sociología, sino en un tipo de relación en la que el discurso biológico interpreta y — "tomapréstamos" del biológico. Estos préstamos son de dos tipos: (1) uso metafórico de algunos conceptos tomados de la ciencia biológica como elementos y medios para la elaboración del discurso sociológico (...). (2) La importación de problemas y campos de estudios de la biología a la sociología en la que estos ocupan un lugar análogos en la sociología del que ocupan en biología" (1973: 2). Los dos tipos de préstamos son diferentes, siendo el segundo el que tiene una importancia fundamental ya que configura la teoría que se desarrolla.

La DTS es rica en imaginaria biológica. Su repertorio terminológico está sobrecargado de términos de origen biológico (Alpert, 1945: 38; Hirst, 1973: 6; Filloux, 1977: 99-101). Estos son de dos tipos. Por un lado, constituyen el marco categorial que organiza la nueva ciencia de la sociedad y los conceptos fundamentales de su estudio. En el primer sentido destacan la diferenciación entre fisiología y morfología, normalidad y patología. Estamos sin duda ante una influencia de la biología ya muy asentada en el discurso sociológico pues responde a una tradición que se reponta a los padres fundadores, Saint-Simon (1965: 56-65) y Comte (1869, IV: 230-1). En el segundo sentido destaca el concepto de solidaridad, que, según hemos visto, es uno de los fundamentales en la DTS. Ya hemos destacado el origen y evolución de éste concepto. Nos queda por destacar su proximidad al concepto bio-sociológico comtiano de consensus, que, por otra parte, Comte utiliza como sinónimo de solidaridad (Comte 1869, IV:238, 240, 242, 253, 255, 258, 260, 303). En éste sentido pues, la influencia de la biología estaba mediada también por la existencia de una —

arraigada tradición sociológica. Por otro lado, el repertorio terminológico de corte biológico es específico, aflorando básicamente en el análisis de las sociedades con división del trabajo social. Como hemos visto, su solidaridad es llamada orgánica, resaltandose la analogía que existe entre lo orgánico y lo social a éste nivel (DTS: 101). Su estructura es llamada organizada y se dice de ella "que es un sistema de órganos diferenciados, cada uno con un papel especial y formados a su vez de partes diferentes" (DTS: 157). Las metáforas y comparaciones biológicas afloran por todas partes a lo largo del análisis de este tipo social. Se dice que las funciones del derecho restitutivo y las del sistema nervioso son idénticas. "Este derecho cumple en la sociedad un papel análogo al del sistema nervioso en el organismo. En efecto, éste cumple la tarea de reglamentar las diferentes funciones del cuerpo de modo de concurren armónicamente" (DTS: 98). Los órganos centrales de la estructura social organizada, que cumplen funciones de control y unificación, son comparados al sistema cerebro-espinal. Así, el derecho administrativo regula el funcionamiento del sistema cerebro-espinal del organismo social. — (DTS: 198). La estructura social organizada es asimilada a la estructura orgánica de los animales (DTS: 157-8). La evolución social consistente en el progreso de la división del trabajo, recibe una detallada analogía con la evolución biológica (DTS: 167-9, 328-9).

La pura presencia de un vocabulario biológico y la frecuencia de comparaciones organicistas, en éste preciso contexto del análisis de las sociedades basadas en la división del trabajo, es ya índice de la presencia de un modelo teórico que lo organiza y da sentido unitario. No estamos ante una simple remisión terminológica, influencia de una moda pasajera que domina toda la ciencia social de la época, sino ante una elaboración teórica sistemática que —

recoge de la ciencia biológica el modelo adecuada para la solución de los problemas que la sociología se ha planteado. Esta recepción no es casual sino - que está determinada al menos por dos factores fundamentales. Por un lado, - por el hecho de que se cree encontrar en la ciencia biológica la asunción y resolución de una problemática análoga a la sociológica. Por otro lado, por el hecho de que la solución que da la biología es congruente con los propósitos asignados a la ciencia social: Resolver la antinomia moral en apariencia y reconciliar los términos opuestos. En relación al primer nivel, la biología asumía al igual que la sociología, la problemática de la totalidad viva como problemática de las relaciones existentes entre el todo complejo, las - partes diferenciadas y los radicales vivos. En relación al segundo nivel, la solución dada por la biología consistía en la reconciliación, en la unidad - del organismo, de la diferenciación. Ambos son los factores determinantes de la introducción del paradigma teórico organicista.

El modelo de organismo con que opera Durkheim es el modelo Bernardiano. En contra de Hirst (1973: 11, 18; 1975: 120, 130, 155-9), creemos que Durkheim no trabaja con un modelo biológico pre-bernardiano de corte vitalista. Y sostenemos esto por cuanto que creemos que tan sólo en el modelo de totalidad orgánica tal como lo conforma Bernard podía encontrar Durkheim tanto la problemática de que partía como las soluciones que pretendía. El epistemólogo de la biología Camphilem ha dado cuenta de los tres modelos de totalidad orgánica que aparecen sucesivamente en la historia de la biología. Son éstos: la concepción tecnológica, la vitalista o romántica y la bernardiana. La primera perspectiva comprende el todo vivo como una maquinaria completa. "Tanto Aristóteles como Descartes y tanto Descartes como Aristóteles fundan la distinción del todo y la parte orgánicos sobre una percepción de las estructuras

animales macroscópicas tecnológicamente informada. El modelo tecnológico de lo vivo reduce la fisiología a la deducción anatómica, es decir, a la lectura de la función en la fábrica del órgano. Si desde el punto de vista dinámico, la parte se encuentra subordinada al todo como la pieza de un ingenio o de una máquina al ingenio o a la máquina contruidos para los que forman su conjunto, con todo de ésta subordinación funcional resulta que, desde el punto de vista estático, la estructura de la máquina es la de un todo compuesto de parte" (Camghilem, 1970: 325). Desde esta perspectiva, correspondiente a la biología antigua, el todo no está unificado, ni la vida se hace compatible con la unidad. El cuerpo es una máquina de engranajes diferenciados. Hace falta un primer motor que la ponga en marcha y de aquí el recurso a una instancia externa a lo vivo que cumpla tal función. Reacción contra esta perspectiva es la biología vitalista o romántica que se afirma a finales del XVIII y principios del XIX alrededor de la escuela de Montpellier. Desde esta perspectiva, el todo es irreductible a las partes y la vida constituye una propiedad del organismo como totalidad. De aquí que las partes no puedan ser separadas y queden en una situación de total subordinación al todo. Pero los límites de ésta concepción consisten en una caída en un misticismo vitalista que hace incomprensible la vida como fenómeno de organización, como fruto de un todo diferenciado. " Si el todo orgánico está hasta tal punto organizado que (...) cualquier muestra lo desnaturaliza, entonces en rigor es posible una descripción, pero no un conocimiento propiamente dicho (...) Si la penetración recíproca de todas las partes supuestas es lo propia del organismo, no es posible entonces ninguna determinación, no se puede seguir ningún orden de aprehensión de los fenómenos, y no hay nada que permita distinguir en la explicación que se da un vaticinio de un conocimiento " (Camghilem, 1970: 328). Desde esta perspectiva, por otro lado, la anulación de las unida-

des de que consta la totalidad viva es tal, que no se reconoce la existencia de la célula, como unidad vital básica. La aplicación analógica de tal modelo a la sociología supondría la total anulación del individuo en la totalidad social. Tal es el caso de la sociología comtiana, influida por la sociología vitalista de la escuela de Montpellier. "El espíritu científico, decía Comte no permite en absoluto mirar la sociedad humana como si estuviera realmente compuesta de individuos. La verdadera unidad social consiste ciertamente en la familia, al menos reducida a la pareja elemental que constituye su base principal." (Comte, 1869, IV, 398). Tal modelo no podía ser el durkheimiano pues en él se ponía el problema de la realidad contradictoria del todo y la parte (individuo) y su eventual reconciliación. Un modelo que negara esta posibilidad tenía necesariamente que verse arrinconado y de ahí sus críticas a Comte que, mediatamente, son críticas a la biología vitalista. Por el contrario, el tercer modelo de la totalidad orgánica, el que aparece ya claramente en Bernard y la biología moderna, contenía y resolvía convenientemente la problemática durkheimiana, teniendo además ciertas características que lo hacían inmediatamente reconocible como adecuado al análisis de los hechos sociales. Según el modelo de totalidad bernardiano, "el organismo está constituido teniendo como punto de mira la vida celular. La célula es, en sí misma, un organismo, ya distinto, ya individuo elemental a partir del cual el animal o la planta forman una sociedad. Con la utilización del término sociedad, usado en la misma época por Virchow y Haeckel, C. Bernard introduce en la inteligencia de las funciones orgánicas un modelo completamente diferente al modelo tecnológico. Se trata de un modelo económico y político. A partir de él se concibe el organismo complejo como una totalidad que subordina elementos virtualmente autónomos (...). La división del trabajo es la ley tanto del organismo como de la sociedad (...). En conformidad con un modelo económico y político

el organismo es obra de la complicación progresiva de aparatos que diversifican, al especializarlas, las funciones en un principio confundidas (...)

Los órganos, los sistemas del organismo altamente diferenciados no existen por sí mismos, ni los unos para los otros en tanto que órganos o sistemas, sino que existen para las células, para los innumerables radicales anatómicos, creándoles el medio interior (...) que les es necesario" (Camghilem 1970: 329-30). El resultado es un todo complejo altamente integrado, pero a la vez altamente individualizado. "La relación de las partes con el todo es de integración (...) cuya finalidad es la parte, pues la parte no es ya una pieza o un instrumento, sino un individuo" (Camghilem, 1970: 331). En el interior de éste modelo sí era encontrable la problemática abordada y las líneas fundamentales para su solución. La contradicción entre parte y todo no resultaba en un dilema en que hubiera que optar unilateralmente por uno de los dos polos, sino en una reconciliación en la que a la vez se asistía a un incremento de la integración del todo diversificado y a una autonomía creciente de las partes. Este era el significado de la solidaridad orgánica tal como lo estudia Bernard. Sus textos son inequívocos. "Los fenómenos fisiológicos complejos están constituidos por una serie de fenómenos simples que se determinan entre sí al asociarse o combinarse en vista de un fin común (...). No todos los fenómenos vitales tienen la misma importancia aunque se acompañen en el cumplimiento del círculo vital (...) Hay entre ellos una solidaridad orgánica o social" (Bernard, 1966: 136; subrayado mio, A.R.).

En ésta tesis Durkheim tenía que reconocer su problemática y las claves para su resolución. La posibilidad de esto era tanto mayor cuanto que, como queda evidenciado por las tesis de Camghilem y por el escrito del mismo — Bernard, la explicación del todo vivo se hacía recurriendo directamente a imágenes sociales. De éste modo, la sociología se podía reconocer con mayor

facilidad en la biología. Con anterioridad a Durkheim, ya se había realizado tal reconocimiento. Marion, cuya tesis sobre la solidaridad hemos dicho que influyó sobre conceptos importantes de la DTS, ya había sabido reconocer esa presencia de la imaginaria social en la biología que hacía a ésta, a su vez utilizable por la sociología. "Un cuerpo vivo es, según Claude Bernard, una verdadera sociedad de células, como nuestras sociedades son sistemas de individuos" (Marion, 1880: 154). A partir de esto el camino de Durkheim estaba abierto.

La asunción del paradigma organicista, como hemos mostrado, permitía a Durkheim el planteamiento de la problemática que él había aislado, porque el organismo también la contiene: problemática del todo y la parte, vistas como dos necesidades que parecen excluirse. En efecto, el todo tiende a la solidaridad del conjunto y por ello a controlarlo, y la parte tiende a hacerse autónoma, y así se muestra. Esta contradicción, producto de la diferenciación, está resuelta, tanto en el organismo como en la sociedad, por la acción de la división del trabajo. Durkheim siguiendo una tradición que se remonta a Comte y se radicaliza con Spencer, pone a la división del trabajo como ley estructural de todos los cuerpos organizados, ya sean biológicos o sociales. "Las especulaciones recientes de la filosofía biológica han acabado por hacernos ver en la división del trabajo un hecho de una generalidad que los economistas, que fueron los primeros en hablar de ella, no habían podido sospechar. Sabemos en efecto, tras los trabajos de Wolff, von Baer, - Milne-Edward, que la ley de la división del trabajo se aplica a los organismos al igual que a las sociedades. {...) No se trata tan sólo de una institución social que tiene su origen en la inteligencia y la voluntad de los hombres sino de un fenómeno de biología general cuyas condiciones hay que buscar

según parece, en las propiedades esenciales de la materia organizada. La división del trabajo no aparece mas que como una forma particular de ese proceso general, y las sociedades, conformándose a ésta ley, parecen ceder a una corriente que ha aparecido con anterioridad a ellas y que arrastra en una misma dirección al conjunto del mundo vivo" (DTS: 3-4). La división del trabajo aparece así como terreno de convergencia de lo social y lo biológico que permite, aún reconociendo la especificidad de cada uno de los dos dominios, la traslación de determinados modelos biológicos para el estudio de la vida social. El primero y fundamental de éstos es la utilización del concepto de solidaridad como eje del análisis sociológico. Desde ésta perspectiva, la contradicción de partida ha de ser resuelta en el seno de un fenómeno que es — fuente de solidaridad. De este modo, se están condicionando radicalmente las soluciones posibles, pues si el sistema social ha de estar informado por la solidaridad, las antinomias no son posibles más que en sus márgenes o en momentos necesariamente cortos de transición. La contradicción resulta así aparente o patológica, por lo tanto no inscrita en la necesidad del mismo sistema. La división del trabajo actúa como elemento determinante de la estructura social, entendida como complejo de órganos puestos en relaciones normativamente definidas. Desde éste punto de vista, las virtualidades del modelo biológico se muestran inmediatamente. Lo diferenciado no es lo contradictorio sino lo complementario y armónico. Configuradas de ésta manera la estructura y la solidaridad propias del sistema, la solución que se obtiene es análoga a la orgánica. El todo se hace cada vez mas complejo, pero a la vez queda — más integrado. Pero esta integración o incremento de solidaridad social no conlleva la eliminación de los radicales de que consta el todo, sino, por el contrario, está directamente relacionada con el incremento de la autonomía de aquéllos. De esto resulta que el todo pone a las partes y a sus radicales

vivos espacios cada vez mayores de autonomía.

La analogía con el modelo organísmico se muestra, por último, en la configuración del tipo propio de control de la solidaridad orgánica. A diferencia de los cuerpos brutos cuya unidad es producto de una fuerza física que se ejerce sobre cada una de sus partes de manera indistinta (solidaridad mecánica), la unidad del todo orgánico está asegurada por la especificidad de las normas inscritas en cada una de sus partes (solidaridad orgánica). El organismo social con división del trabajo reproduce estas notas. Como hemos visto, la sustitución de la conciencia colectiva por la conciencia social supone el paso de un sistema de control basado en la semejanza a un sistema de control diferenciado. La conciencia social ejerce su control por medio de un sistema diferenciado de normas instalado en cada uno de los órganos sociales específicos. Frente a los valores unitarios de la conciencia colectiva, las normas diferenciadas de la conciencia social. Cada órgano tiene inscrita la información (normas) que rigen sus movimientos y las relaciones con los demás. A partir de esta información controla la acción que en su seno tiene cada uno de los miembros que lo componen. Como señalamos en su momento, al analizar el concepto de representaciones sociales y control moral, Durkheim no encuentra ninguna dificultad en exponer estrictas analogías con los mecanismos de control orgánico. "Nos haremos una idea bastante ajustada de la noción y el papel de éstas prácticas ((morales)) comparándolas a los reflejos de la vida orgánica; en efecto, son como una serie de moldes en cuyo interior nos vemos obligados a desarrollar nuestra acción. La diferencia estriba tan sólo en que son reflejos que no están inscritos en el interior del organismo, sino en el derecho y las costumbres; se trata de fenómenos sociales y no de fenómenos biológicos, no determinan la actividad desde el interior sino que la solici-

tan desde el exterior y en base a medios que les son característicos" (DTS: en Textes II, 269). El punto de vista queda claro. No es que se pretenda que las sociedades sean organismos biológicos, sino que se pretende que actúan como si lo fueran. La diferencia que separa a unos y otros radica en el modo en que las normas de control se inscriben. En un caso, están inscritas en el mismo órgano, en el otro están dictadas desde fuera sobre los individuos. - Pero en los dos casos, el tipo de control normativo diferenciado es análogo. "La división del ~~trabajo~~ social se distingue de la división del trabajo fisiológico en base a una característica esencial. En el organismo cada célula tiene un papel definido que no puede cambiar. En la sociedad, nunca se han distribuido las tareas de un modo tan inmutable. Incluso allí donde los cuadros organizativos son más rígidos, el individuo puede moverse en el interior del que la suerte le ha asignado con una cierta libertad (...). Si el papel de cada célula está fijado de manera inmutable, es porque le viene impuesto de nacimiento (...). Su estructura predetermina su vida (...). ((por el contrario)) el individuo no se ^{ve}avocado por sus orígenes a una actividad especial; su constitución congénita no le predestina necesariamente a un papel único, haciéndolo incapaz para cualquier otro, sino que no recibe ~~hereditariamente~~ más que predisposiciones muy generales, por consiguiente muy inespecíficas, que pueden adoptar formas diferentes" (DTS: 319-21). Con independencia de que en este texto se resaltan las diferencias entre organismo y sociedad-pues en él - Durkheim está fundamentando el modelo de sociedad meritocrática que, como veremos, se corresponde con la normalidad de las sociedades con división del ~~trabajo~~- la resultante del texto expuesto es que las formas de adaptación al sistema de control son diferentes en los organismos animales y ~~las~~ sociales, pero que el sistema de control normativo es idéntico.

Los resultados a que llegamos confirman pues la hipótesis de partida. La teoría que permite a Durkheim analizar y resolver en términos de conciliación la antinomia moral fundamental que constituye la problemática básica de la DTS no es otra que un paradigma teórico organísmico, en base al cual la biología presta a la teoría sociológica determinados modelos estratégicos ya confirmados en su dominio específico. Toda la primera parte del conjunto de la obra de Durkheim está dominada por la vigencia de tal paradigma. Cuando éste entre en crisis, se asistirá a la elaboración de un nuevo modelo que, en cuanto tal, llevará a abordar y solucionar de manera diferente esa misma problemática teórica nuclear.

CAPITULO II: La cuestión social como patología social

1. El modelo de patología social

- 1.1. Posición de la patología social en el seno de la DTS
- 1.2. La patología medica como modelo de la patología social
- 1.3. Lo patológico y lo normal en el análisis sociológico

2. Las formas patológicas de la división del trabajo social

- 2.1. Modelo del análisis clínico con el que se opera
- 2.2. La división del trabajo anómica
- 2.3. La división del trabajo constructiva

3. Los límites de la patología social durkheimiana

- 3.1. Consideraciones generales
- 3.2. Límites internos del análisis patológico
- 3.3. Límites externos del análisis patológico

1. El modelo de patología social

La DTS se cierra con un libro III dedicado al análisis de la patología social. Con él Durkheim pretende acercarse a, y da razón de, aquellos fenómenos en los que la división del trabajo social "no es todo aquello que debe ser" (DTS:356). De éste modo, la obra queda organizada en dos grandes bloques con intenciones diferentes. Ese primero, del que hemos ya dado cuenta, en que se asiste al análisis de la fisiología de los agregados sociales basados en la división del trabajo, en el que se da cuenta de lo que constituye su modelo normal de funcionamiento, y este otro, que abordamos ahora, en el que el acercamiento se realiza a aquellos fenómenos que apareciendo en el seno de tales agregados niegan ideal y realmente los procesos típicos de funcionamiento armónico y ajustado detallados anteriormente.

1.1. Posición de la patología social en el seno de la DTS.

Son motivos lógicos lo que determinan que la patología social aparezca en el cierre de la obra y tenga una presencia cuantitativamente menor en relación a la fisiología. La razón reside en que sólo por referencia a un modelo de funcionamiento normal cabe la calificación de anormal de un determinado fenómeno. De aquí que la patología imponga la previa exposición pormenorizada de la fisiología normal. Además sólo la previa elaboración de un paradigma teórico organicista, como el que hemos analizado en la última sección del anterior capítulo, hace posible lógicamente el análisis patológico. En efecto, como resalta Buckley, si "en un sistema organicista tenemos una estructura relativamente fija, normal para la especie en un momento dado (...) ésta - estructura biológica normal nos suministra criterios muy definidos para eva-

luar las estructura y los procesos desviados y disfuncionales" (Buckley, 1973: 55). Pero ésta subordinación lógica de la patología a la fisiología no niega una fuerte implicación de ambos tipos de análisis. La patología constituye el banco de prueba de la fisiología pues es aquel momento del análisis socialógico en que quedan desvalorizados determinados fenómenos sociales reales que - niegan ese funcionamiento normal y equilibrado que la fisiología predica del organismos social. Como resalta el propio Durkheim "la patología en éste caso como en otros, es un precioso auxiliar de la fisiología" (DTS 343).

Congruente con la orientación general de su interpretación de la DTS, - Parsons ha tendido a relegar la importancia del análisis patológico en ésta obra. Destaca que tiene "un papel relativamente pequeño" (Parsons, 1968: 421) y que tan sólo con la aparición de SU tendrán las formas patológicas de las sociedades avanzadas un papel protagonista en la obra Durkheimiana (Parsons 1968: 422, 425-6). En nuestra opinión, tal devaluación de la patología social es la base de un error fundamental que impide comprender las líneas maestras de la DTS.

En primer lugar, hay que destacar que lo patológico, aunque subordinado en un plano lógico a lo fisiológico, en un plano existencial, y por ello motivacional, es superior a, y determinante de, éste último. El teórico social se topa antes con el desarreglo como problema (lo anormal) que con lo armonioso e integrado (lo normal) y en éste sentido lo patológico constituye el campo problemático fundamental que pone y determina la aparición del análisis - fisiológico. Camguilhem ha dado cuenta de éste rasgo en sus determinaciones más generales "lo anormal como a-normal es posterior a la definición de lo - normal. Sin embargo, la anterioridad histórica de lo anormal futuro es lo que

suscita una intención normativa. Lo anormal es el efecto obtenido por la — ejecución del proyecto normativo, es la norma exhibida en el hecho (...) Por lo tanto, no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario, es existencialmente primitivo "(Camguilhem, 1971: 191). En el camino del logos, el pathos constituye la experiencia originaria, aquella que provoca la invocación de una razón ordenadora que lo desarraigue y desvalore. — Conciencia de pathos es, en la vida social, conciencia de desarreglo, de crisis. Sólo porque las sociedades se sienten enfermas, cobra significado ese intento de explicación racional y esa propuesta de ordenación armoniosa que constituyen el verdadero fundamento de la sociología. Aymard ha puesto de relieve la importancia de éste punto de vista en el análisis de la DTS. Parecía preciso, nos dice, "Proceder en un principio al estudio del funcionamiento normal del organismo (...) para poder comprender los fenómenos patológicos y fundamentar una terapéutica. En realidad, la terapéutica médica y los tentativos de terapéutica social parecen negar éste punto de vista. En el plano social, no parece que exista posibilidad de construir una terapéutica mas que a partir de un concepto negativo, el de crisis" (Aymard, 1962: 286). Sólo porque se parte de una percepción de la crisis social se intenta normalizar la realidad. Así pues, desde esta perspectiva, la patología social no sólo no está puesta por la fisiología, sino que es ella la que la suscita.

Pero además, si tomamos en cuenta la problemática fundamental que nuclea toda la DTS, veremos más claramente cómo el análisis patológico constituye su verdadera finalidad ideal. En efecto, la patología social quiere dar cuenta de los fenómenos de desarreglo: propios de las sociedades con división del — trabajo. Estos fenómenos no son otros que aquéllos en los que se manifiesta lo que en la época se llama la cuestión social: crisis económica, lucha de —

clases, ruptura del consenso fundamental, dominación, etc. Veremos en apartados posteriores que estos son los fenómenos que Durkheim incluyen en los conceptos de división del trabajo anómica y constructiva. Pues bien, si la obra Durkheimiana es un intento de respuesta racional a la cuestión social, aquella parte en la que ésta se tematiza explícitamente ha de cobrar una significación fundamental. Sólo en ella veremos hasta qué punto la construcción del modelo organicista por medio del cual se reconcilian la solidaridad social y la autonomía individual, ha servido realmente para desechar como realidades insenciales, coyunturales, aquellos fenómenos que parecen romper toda posibilidad de reconciliación. Si las sociedades modernas con división del trabajo son agregados organicistas integrados, es porque rechazan a un espacio insencial los fenómenos de disrupción, de choque, de desarreglo. La patología social pretende cumplir tal cometido y por eso se convierte en el momento decisivo de la obra.

Por otro lado, sólo desde ésta perspectiva podemos comprender la enorme influencia que ejerció la teoría biológica en el desarrollo de la sociología del siglo XIX y, más concretamente, sobre el primer Durkheim. Anteriormente hemos expuesto las razones genrales que, a nuestro entender, permitieron ese acercamiento entre teoría social y teoría biológica. Pero ahora podemos llegar a una determinación más estricta. Desde el momento en que el análisis de lo patológico y la elaboración de una eventual terapéutica que libre a las sociedades de desarreglos aparecen en un primer plano motivacional de la aparición del discurso sociológico, entonces parece que uno de los más poderosos inductores del discurso biológico en el interior de aquel otro discurso es el discurso médico. Foucault ha destacado de manera especialmente clara este hecho. "el prestigio de las ciencias de la vida en el siglo XIX, el papel de

modelo que éstas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está primitivamente vinculado al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que éstos conceptos estaban dis-puestos en un espacio cuya estructura profunda respondía a la oposición de lo sano y lo mórbido. Cuando se habla de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza o incluso de la "vida psicológica", no se pen-sará en principio en la estructura interna del ser organizado, sino en la bipolaridad médica de la normal y lo patológico. (...) Si las ciencias del hom-
bre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, - no es porque ellas estaban biológicamente subterráneas, sino médicamente" (Foucault, 1966: 62). La sociología ha nacido de la conciencia de la crisis del - mundo moderno y ha querido dar cuenta de ella y proponer soluciones prácticas. En ése camino, su polarización hacia la teoría médica era lógico. Es ésta po-
larización la que, en última instancia, determina la aparición del discurso biológico en el interior del sociológico. Durkheim se verá afectado por ésta situación y toda su patología social será un intento de adecuar al campo de la vida social los principios fundamentales de la patología médica.

1.2. La patología médica como modelo de la patología social

El discurso médico con el que conecta la patología social Durkheimiana, es aquel que, tras la radical revolución práctico-epistemológica que cumple a finales del siglo XVIII, eclosiona definitivamente en la medicina - experimental de Claude Bernard. En el tránsito del XVIII al XIX la medicina - adquirirá definitivamente su moderno estatuto científico. Este salto se rea-lizará a un doble nivel: teórico y práctico. A un nuevo hacer corresponderá

simétricamente un nuevo saber que pondrá la base de la moderna biología. — Unidad ésta médico-biológica que ya había resaltado Comte como uno de los elementos determinantes del desarrollo de la ciencia biológica positiva. — "La historia muestra que ninguna otra ciencia ha visto su desarrollo tan estrechamente ligado al desarrollo del arte correspondiente como la biología — en relación al arte médico (...) En virtud, a la vez, de las necesidades crecientes de la práctica médica y de las indicaciones que ha proporcionado sobre los principales fenómenos vitales, la fisiología ha empezado a desligarse del tranco común de la filosofía positiva, para comprender cada vez mas nociones verdaderamente positivas"(Comte, 1869, III: 196). La vieja medicina que entra en crisis definitiva en esos momento se fundamentaba en las máximas hipocráticas que imponían una posición pasiva, espectante, frente a la enfermedad. El médico era básicamente espectador de un espectáculo de la naturaleza, en el que había que dejar que ésta trabajara por sí mismo. En última instancia, cabía ayudar a la naturaleza, pero nunca forzarla, obligarla. Esta actitud práctica básicamente pasiva estaba ligada a una actitud — cognitiva especulativa. El saber médico era puro saber de botánico, clasificación nosológica de esencias mórbidas. En ésta perspectiva nosológica se suponía que la enfermedad era una esencia mórbida que se manifestaba en el cuerpo enfermo, un ser que el cuerpo sufría. De aquí que lo importante no fuera el conocimiento del cuerpo enfermo sino el de la enfermedad esencia que se manifestaba a través de él y que éste jamás contenía en su totalidad. El cuerpo era desvalorizado, aparecía como puro pretexto para la manifestación de tales esencias mórbidas.

La medicina moderna aparecerá como una alternativa revolucionaria a ese hacer de espera y saber de esencia. El punto fundamental de esa alternativa

consiste en el espacialización de la enfermedad. Esta es puesta en un espacio físico, el cuerpo, consistiendo en un cuadro de síntomas que no sólo hablan de ella sino que son ya ella misma. La enfermedad así no es un ser, sino un desarreglo de la vida que no ^{la} trasciende. Como destaca Foucault, con Broussais, uno de los padres de ésta orientación, "desaparece el ser de la enfermedad. Reacción orgánica a un agente irritante, el fenómeno patológico no puede pertenecer a un mundo en el cual la enfermedad, en su estructura particular existiría de acuerdo con un tipo imperioso, que sería su precedente, y en el que ella se recogería, una vez descartados las variaciones individuales y todos los accidentes sin esencia; está presa en una trama orgánica cuyas estructuras son espaciales, las determinaciones causales, los fenómenos anatómicos y fisiológicos. La enfermedad no es más que un cierto movimiento complejo de los tejidos en reacción a una causa irritante: Allí está toda la esencia de lo patológico, porque ya no es ni enfermedades esenciales, ni esencias de las enfermedades" (Foucault, 1966:267-8). El cuerpo deja de ser pretexto para la manifestación de la enfermedad para ser la enfermedad misma en su ser, en su etiología, en su terapéutica posible. Con Bichat, ésta espacialización se asentará. La ciencia médica se abrirá hacia la anatomo-patología que muestra a la lesión de los órganos como el ser de la enfermedad (Foucault 1966:217). A ésta espacialización anatomo-fisiológica corresponde el nacimiento de un nuevo saber y una nueva práctica terapéutica. El nuevo saber es el saber clínico que busca la enfermedad en el espacio corporal. El ojo se libera de los prejuicios que impedían la inspección minuciosa del cuerpo. Este aparece como un espacio más a explorar, espacio en el que ha de ser vista la enfermedad. Con la aparición de la práctica forense, el cadáver pierde toda sacralidad y al ser abierto muestra a la vista los secretos de la vida. Con la medicina experimental de Claude Bernard tal actitud activa y desacraliza-

dora del investigador médico se radicaliza: No sólo se muestra a la vista la vida palpitante en la vivisección, sino que además se modifica artificialmente su curso en el intento de que responda a las preguntas que el investigador le pone. El activismo experimental tiene su correlato práctico: el médico aparece como un poderoso demiurgo que obliga a la naturaleza a permanecer en vida ya sea por medio de una práctica higiénica preventiva, ya por medio de una práctica correctora de sus mismas desviaciones. "Dominar científicamente la naturaleza viva, conquistarla en provecho del hombre: tal es la idea fundamental del médico experimental" (Bernard, en Camguilhem, 1970, 165). En el interior de ésta perspectiva cambia radicalmente las concepciones generales de la vida, la enfermedad y la muerte. Se supera la solución de continuidad entre la vida (lo finito) y la muerte (lo infinito), con todos sus correlatos. Frente al absoluto de la salvación, esperanza en otra vida más verdadera sin las lacras de un cuerpo desvalorizado, se busca la salud como simple complitud de un cuerpo finito en vida. La enfermedad no aparece ya como un estigma de algún pecado o como un castigo bíblico explicable en profundidad tan solo en el interior de una teodicea. Es tan solo una desviación corregible de la vida. Frente a la práctica exorcista en la que masoquistamente se culpa a un cuerpo habitado por fuerzas demoníacas, la práctica técnica del bisturí que rasga, abre y limpia. Y si anteriormente el sufrimiento que provoca la enfermedad era el momento culminante de su desarrollo, la crisis salvadora, anuncio de la curación porque se suponía que sólo entonces el cuerpo había asumido el pecado y se arrepentía con dolor de él, ahora el sufrimiento es la enfermedad misma, aquello contra lo que hay que luchar, aquello que hay que erradicar. Toda referencia importante al más allá, en cualquiera de sus posibles manifestaciones, pierde sentido.

Esta nueva posición teórico-práctica de la medicina surge acompañada de un nuevo planteamiento sistemático de las relaciones entre lo ~~mórbido~~ y lo sano, entre la enfermedad y la salud, que dará lugar a la aparición de una patología médica cuyos principios vamos a detallar.

El principio fundamental de ésta nueva patología es el de la identidad cualitativa de lo normal y lo patológico, que dejan así de ser dos seres radicalmente distinto para ser manifestaciones diferenciadas cuantitativamente de un único ser, el ser vivo. Lo patológico aparece así como simple desviación del estado fisiológico en la cual no aparece nada que no existiera previamente en el estado normal, sino tan sólo manifestaciones desviadas por exceso o por defecto (hiper o hipo). Claude Bernard, en las leçons sur la chæur animale, explica claramente éste principio, "la salud y la enfermedad no son dos modos que difieran esencialmente, como pudieran creerlo los médicos antiguos y como todavía lo creen algunos prácticos. No hay que considerarlas como principios distintos, entidades que se disputan el organismo vivo y que lo convierten en teatro de sus luchas. Esas son antiguallas médicas. En la realidad, sólo existen diferencias de grado entre esas dos manera de ser: la exageración, la desproporción, las desarmonías de los fenómenos normales constituyen el estado enfermizo. No existe ningún caso en el que la enfermedad haya hecho que aparezcan condiciones nuevas, un cambio completo de escena, productos nuevos y especiales" (Bernard, en Camguilhem, 1971: 46). Principio este que, como noticia Comte, aparece ya en la obra de Broussais (Comte, 1869, III: 232-3) y estructura toda la patología moderna. Las repercusiones de éste principio revolucionario son múltiples. La enfermedad queda desdramatizada al ser situada en un espacio homogéneo con el de la salud. No es caída en un vacío sino pura desviación. De aquí también que la práctica terapéutica cobre un

cierto optimismo. "Cuando la enfermedad es considerada como un mal, la terapéutica se presenta como una revalorización; cuando la enfermedad es considerada como un defecto o como un excedente, la terapéutica consiste en una compensación" (Canguilhem, 1971: 221). Compensar, reconducir a la naturaleza a su estado normal fuera de su desviación meramente cuantitativa, aparece como empresas optimistas de la nueva medicina. Por otro lado, de esa proximidad entre lo patológico y lo normal se sigue el carácter instructivo de lo desviado, el hecho de que sea la patología la fuente de conocimiento de la fisiología al mostrar a fenómenos idénticos en sus distintas gravaciones. Parece como si la naturaleza misma, en sus distintos estados, fuera un inmenso laboratorio experimental del que se pudieran sacar continuas enseñanzas.

Puestas en un continuo que rompe su anterior polarización antagónica, no por ello dejan enfermedad y salud de presentarse en el interior de un cuadro denso y discriminadamente valorado. La nueva perspectiva supone, en principio, la identificación de la normalidad con la simple frecuencia estadística. Ahora bien, en el interior de los criterios estadísticos se encontrarán bases para la conservación de ciertos criterios ontológicos que posibiliten la fundamentación epistemológica de una polarización axiológica que corresponde a una experiencia fundamental del hombre. Si lo estadístico es indiferente ante las cualidades, el hombre que sufre la enfermedad y desea la salud es su inverso. Ve en la salud, en la normalidad, un valor deseable, mientras que encuentra en la enfermedad, en lo patológico, algo destetable, algo de lo que hay que huir. La ciencia patológica introducirá ésta experiencia axiológica por medio de un paso decisivo de lo estadístico a lo ontológico. Canguilhem ha mostrado éste salto -implícito o explícito en los demás- en la obra de Quêtelet, máximo teórico del mismo método cuantitativo-estadístico. "Según Quêtelet, la exis-

tencia de un valor promedio es signo innegable de la existencia de una regularidad interpretada en un sentido explícitamente ontológico. "Mi principal idea consiste en hacer que prevalezca la verdad y en mostrar cuán sometido - está sin saberlo el hombre a las leyes divinas y con que regularidad las cumple (...)" (Quetelet). El interés de la concepción de Quetelet reside en el hecho de que identifica, en su noción de promedio verdadero, las nociones de frecuencia estadística y de norma (...) lejos de presentar el promedio como fundamento empírico de la norma en materia de caracteres físicos y humanos, presenta explícitamente una regularidad ontológica que se expresa en el promedio" (Canguilhem, 1971: 118-9). Desde éste punto de vista, la diferencia de lo normal y lo patológico no es puramente estadística y cuantitativa, sino ontológica y cualitativa, aunque la segunda se exprese por medio de la primera y sólo por ella. De éste modo lo normal aparece como lo normativo, un deber ser inscrito en la materia que corresponde a su esencia mas verdadera. Como haremos notar más tarde la perspectiva del ser y del deber ser se sintetiza en el interior de la patología social. Síntesis de la que es signo inequívoco la natural ambigüedad de los conceptos de normalidad y desviación que le son fundamentales. Lo normal es una frecuencia estadística, pero también una normatividad. Lo desviado una simple variación cuantitativa pero también la precipitación en un espacio degradado en relación a lo recto o lo correcto. En ésta perspectiva, la ciencia al mostrar en la materia estructuras o procesos normales y patológicos, retiene la inicial referencia axiológica y la arraiga materialmente. Aparece la materia misma organizada en base a valores humanos, pues ^{es} ella misma la que muestra y discrimina lo normal y lo patológico, aquello que es porque debe ser y aquello que es y que no debe ser. La ciencia al diferenciar en el interior de la materia tales estados cualitativamente enfrentados, parece actuar inocentemente pues pretende tan sólo dejar hablar a la

naturaleza. De ahí que empezar en lo estadístico sea el punto de partida de un trayecto que acaba necesariamente en lo normativo.

En la nueva posición de la patología se pretende también aunar las perspectivas, anteriormente enfrentadas, analítica y sintética de la enfermedad. Esta queda localizada, sin duda, en alguna parte del organismo, pero a la vez afecta al organismo como totalidad, lo desarregla en su conjunto. De aquí que la enfermedad sea vista a la vez como afección específica, localizada, limitada, y como desarreglo del organismo en su conjunto. De éste modo toda la enfermedad tendrá efecto sobre la totalidad del ser vivo, supondrá una cierta ruptura de su equilibrio total, un replanteamiento de las relaciones de sus estructuras regionales, una afección de sus constantes vitales, un bloqueo en cadena de las funciones esperables de la estructura de la totalidad en su estado normal. De aquí que la terapéutica local haya de ser construida en vista también de la totalidad.

Podemos ahora plantearnos las razones de la influencia del discurso patológico-médico sobre la sociología y con ello las razones que explica su influencia sobre Durkheim.

Por lo que hemos visto ya, parece indudable que las nuevas posiciones - que afloraban en la medicina y la biología del XIX tenían evidentes e importantes repercusiones filosóficas sobre el hombre en general. Ponían a éste - de un modo nuevo ante el mundo, frente a la vida, el dolor y la muerte. De aquí la importancia de las nuevas ciencias, a nivel general, sobre la cultura moderna. Para expresarlo en palabras de Foucault, "la importancia de Bichat de Jackson, de Freud, en la cultura moderna no prueba que ellos eran tan filó

sófos como médicos, sino que, en ésta cultura, el pensamiento médico está comprometido por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre" (Foucault, 1966: 278). La nueva ciencia fundamentaba en el hombre una nueva conciencia de sí y de su mundo. Pero además ésta nueva ciencia era especialmente receptible y asimilable por cuanto el nuevo discurso médico-biológico se insertaba en el seno de un nuevo discurso global, constituyendo tan sólo uno de sus momentos específicos. La manifestación más osada de la nueva medicina, la medicina experimental, explicitaba un proyecto demiúrgico frente al mundo, una práctica de apoderamiento, racionalización, normalización del mundo. Práctica simétrica con otra general a nivel social que tenía por objetivo la desacralización, el desencanto del mundo, convirtiéndolo en puro medio material conformable en base a los dictados de una razón que guía una mano técnicamente experta. La normalización de la vida, último objetivo de la nueva medicina, constituye un proyecto práctico-cognitivo simétrico con la normalización técnica, jurídica, lingüística, social que se desarrolla a lo largo de todo el siglo XIX. Canguilhem ha destacado este carácter masivo de la normalización que dota de sentido unitario a proyectos prácticos cognitivos, muy alejados en cuanto a su materia: "Richelieu, los Convencionales y Napoleón Bonaparte son los sucesivos instrumentos de una misma exigencia colectiva. Se comienza por las normas gramaticales para terminar por las normas morfológicas de los hombres y de los caballos a los fines de la defensa nacional, pasando por las normas industriales e higiénicas" (Canguilhem, 1971: 192). Todo lo cual logra su inteligibilidad como proyecto de una clase social hegemónica. "Se podría decir, (...) tratando de remplazar por un equivalente el concepto marxista de clase ascendente: entre 1759, fecha de aparición de la palabra "normal", y 1834, fecha de aparición de la palabra "normalidad", una clase normativa conquistó el poder de identificar -hermoso ejemplo de ilusión ideo-

lógica- la función de las normas sociales con el uso que ella misma hacía de aquellas cuyo contenido determinaba" (Canguilem, 1971: 193).

Si por sus repercusiones filosóficas generales, así como por su inserción en una práctica social global, el discurso médico era especialmente receptible a niveles generales, ésta receptibilidad se multiplicaba en el caso de las ciencias sociales. El discurso médico era especialmente atrayente por cuanto parecía abordar problemas simétricos a los sociales, dotándolos de soluciones trasladables. El punto crucial de ésta confluencia reside en el problema de las relaciones de lo normal y lo patológico. Frente a otras ciencias positivas, el discurso médico parecía abordar científicamente un problema específicamente antropológico. Para plantear éste tema en una de sus vertientes, la de la desviación, la diferencia entre la nueva ciencia y la ciencia física era notable. "En relación con un sistema social o con cualquier sistema, a nivel científico, la desviación es un concepto normativo o antropocéntrico, dependiendo de un punto de referencia arbitrariamente elegido. Verbi gracia, en el sistema solar los astrónomos hallaron ligeras "desviaciones " de las órbitas planetarias comparadas con la elipse perfecta, debidas en primer término a la interacción entre los mismos planetas. Pero éstas "desviaciones" lo son sólo en cuanto que se las interpreta subjetivamente; esto es: dependen del observador humano que escoje arbitrariamente un contorno de referencias (la elipse perfecta) para comparar la realidad con aquel. Pero en la teoría física, las "desviaciones" son parte del sistema total tanto como el curso elíptico en sí, y el sistema de fuerzas actuante no permite establecer distinciones" (Buckley, 1973: 48). Por el contrario, la ciencia médica parecía encontrar la desviación en el interior de la naturaleza sin resto de ambigüedad. En otra de sus vertientes, esto significaba, como ya hicimos ver, que la normalidad apa

recía como normatividad naturalmente inscrita de los seres vivos, que por lo tanto la ciencia podía encontrar en lo interior de lo vivo el deber ser frente a sus posibles formas existenciales desviadas. Ahora bien, éste problema - del ser y deber ser constituía un problema antiguo y apremiante de las ciencias sociales. De ésta manera, la ciencia social encontraba en el discurso médico-biológico la asunción de su problema más acuciante, así como un tipo de solución satisfactoria desde todo punto de vista. El escritor Saint-Beuve hacía explícito ese sueño de convergencia y sus enormes posibilidades: "yo no lo veré en absoluto, pero predigo un porvenir en el que las leyes de la fisiología serán transformadas en leyes sociales e inaugurarán en el mundo el reino de la armonía universal. Un Constantino del materialismo hará ésta revolución pero en lugar de una cruz hará brillar sobre su lábaro un escalpelo" (Saint-Beuve, en Bouglé, 1904: 14). Se hacía científicamente posible distinguir, fuera de toda arbitrariedad subjetiva, lo normal de lo patológico, discriminar en la fenomenología social fenómenos que eran lo que debían ser y fenómenos que no se correspondían a ese deber, puras desviaciones. Por otro lado, se hacía factible una sólida compenetración de la teoría y la práctica librando la primera criterios inobjectables para la realización de una práctica adecuada a la naturaleza de las cosas.

Resultado de ésta convergencia, paralela a la que en el anterior capítulo hemos demostrados entre la problemática central y sus soluciones de los discursos biológicos y sociológicos, es el hecho de que desde sus inicios la sociología acondicionara en su interior las tesis fundamentales de la patología médica. Tales son los casos paradigmáticos de Saint-Simon y Comte. Como ha resaltado Moya, "el modelo de la ciencia positiva para Saint-Simon ((es)) la fisiología científica en cuanto que fisiología médica" (Moya, 1975: XLV). -

Comte trasladará íntegramente las tesis médicas sobre la diferenciación de lo normal y lo patológico: "el principio esencial, establecido sobre todo - por los trabajos del ilustre Broussais, destinado a partir de ahora a caracterizar al espíritu filosófico de la patología positiva, es, por su naturaleza, tan aplicable al organismo social como al organismo individual. En ambos, los casos patológicos no pueden constituir una violación real de las leyes - fundamentales del organismo normal cuyos fenómenos esenciales son en tal caso modificados tan sólo en sus distintos grados, sin que jamás ocurra que lo sean en su naturaleza ni en sus relaciones (...). Este análisis patológico consiste esencialmente en el examen de los casos, desgraciadamente demasiado frecuentes en los que las leyes fundamentales de la armonía social o de la filiación sufren, en el estado social, perturbaciones más o menos marcadas en razón de causas accidentales o pasajeras, por otro lado, especiales o generales, como se ve sobre todo en las distintas épocas revolucionarias y principalmente en la actualidad. Estas distintas perturbaciones constituyen, para el organismo social el análogo exacto de las enfermedades propiamente dichas del organismo individual" (Comte, 1869, IV:309-11). Desde éste punto de vista, la enfermedad social es una pura modificación cuantitativa de alguna de las relaciones fundamentales del organismo social que, en cuanto que no está inscrita en él, constituye algo pasajero y reformable. "Lo general lo normal, lo natural, lo saludable, lo bueno se confunden en el optimismo del positivismo progresista: la realidad contiene en sí su propio ideal. La realidad es positiva axiomáticamente en su propia positividad empírica, científicamente constatable". (Moya, 1970:92). Sólo por la influencia del discurso médico tal optimismo reformista inscrito en los primeros sociólogos positivistas resulta científicamente fundamentado.

Durkheim es hijo de ésta tradición. Su patología social recogerá los — principios fundamentales de la patología médica. Pero en la adopción del modelo no sólo son constatables las influencias de los padres de la sociología sino también la influencia directa del mismo discurso médico. En la DTS, como ha destacado Hirst, existe una amplia referencia a la literatura médico-biológica del momento (Hirst, 1973: 3). Pero mas importante que ésta presencia es la influencia innegable, destacada ya por algunos interpretes (Aymard, 1962: 276-7; Rodríguez Zúñiga, 1978: 25, 34-5; Moya, 1970: 56-58, 76-7), de la obra de Bernard. Como veremos en el Capítulo III su introduction á la medicine experimentale actuará como un punto de referencia crucial en la fundamentación de la epistemología sociológica que concluirá en las RMS. En el siguiente apartado veremos de que manera la concepción de la patología social Durkheimiana sigue las notas adelantadas por Bernard. Conviene aquí destacar que el hecho no es fortuito ya que además de aquellos factores de acercamiento que ya destacamos en la concepción de la totalidad orgánica Bernardiana, la obra de éste contenía propuestas específicas que invitaban a un alargamiento de los principios de la medicina experimental al campo de la ciencia de la sociedad. "Las ciencias experimentales (...) van mas allá que las ciencias de observación, que le sirven de base y llegan a constituirse en ciencias de acción, es decir en ciencias conquistadoras de la naturaleza (...) Gracias a la física y la química el hombre ha asegurado ya su dominio sobre los fenómenos de los cuerpos brutos — (...); por medio de la fisiología el hombre debe ambicionar también la extensión de su poderio sobre los fenómenos de los seres vivos (...). El papel activo de las ciencias experimentales no se para en las ciencias físico-químicas y fisiológicas; se extiende hasta las ciencias históricas y morales. Se ha comprendido que no basta con permanecer como espectador inerte del bien y del mal, gozando del uno y preservándose del otro. La moral moderna aspira a un papel

mayor: busca las causas, quiere explicarlas y actuar sobre ellas; quiere, en una palabra, dominar sobre el bien y el mal, hacer que el uno aparezca y se desarrolle, luchar contra el otro hasta extirparlo y destruirlo. Se ve pues que estamos ante una tendencia general y el espíritu científico moderno que anima a la fisiología es eminentemente conquistador y dominador" (Bernard, 1961: 121, 123-4). Desde ésta posición la ciencia aparece como un discurso unitario que explica y hace posible una acción eficaz sobre el mundo. En base a esto, los préstamos, los trasvases, los mútuos apoyos entre ciencias se hacen posibles. La sociología debe ser también un discurso conquistador del mundo. Por la patología social tal posibilidad se hace también real.

1.3. Lo patológico y lo normal en el análisis sociológico.

El análisis concreto de las desviaciones patológicas de la división del trabajo está acompañado por una clara explicitación de los principios — científicos que permiten separar en la realidad lo normal de lo patológico. Son estos los que constituyen el fundamento de la patología social. Durkheim tuvo muy en cuenta que la aceptación de su dictamen sobre las enfermedades de las sociedades de su tiempo dependía, en gran parte, de la viabilidad de los principios científicos que lo hacían posible. De aquí que insistiera en presentarnos un cuadro cuidadoso de éstos.

La larga introducción que encabezaba la primera edición en la DTS recogía, en su apartado IV, una detallada fundamentación de la patología social como rama especial de la sociología (DTS, en Textes II: 282-8). En la segunda y sucesivas ediciones de la obra ese apartado de la introducción deja de publicarse. La razón fundamental residía, no en que Durkheim se distanciara —

críticamente de los principios allí establecidos, sino en que éstos habían sido retomados y formalizados más amplia y cuidadosamente en el capítulo - tercero de las RMS dedicado expreso al tema. No existen distancia ni desviaciones entre las posiciones que se exponen sobre el tema en las dos obras. En base a esto, pasaremos a exponer la concepción de la patología social tal como resulta fundamentalmente de la lectura de la RMS.

El rasgo fundamental que caracteriza la exposición de los fundamentos de la patología social es la voluntad de acercamiento al discurso médico. Al responder a la pregunta de cómo es posible una diferenciación científica entre lo patológico y lo normal, Durkheim destacaba ya en la introducción a la DTS que "el problema no difiere esencialmente del que encara el biólogo cuando intenta comparar el dominio de la fisiología normal con el de la fisiología patológica (...) Así pues no tenemos mas que imitar el método que siguen en tales casos los científicos naturales" (DTS, en Textes II: 283). Pero a la vez, esta adecuación de un discurso extraño al análisis de las sociedades se pretende hacer en base a una cuidadosa validación del hecho de que los principios que rigen en un caso son plenamente adecuados al otro. De aquí - que, en la DTS y las RMS, Durkheim siga cuidadosamente los pasos que permiten tal extensión analógica de principios.

El punto de partida de la patología social, su momento desencadenante, es análogo al médico. Supone una experiencia de la vida en la que sujeto y objeto quedan cargados axiológicamente. "Tanto para las sociedades como para los individuos la salud es buena y deseable, mientras que por el contrario, la enfermedad es un mal que se debe evitar" (RMS: 49). La salud es un bien, constituye de este modo un valor que hay que conseguir, que por lo tanto discrimina

negativamente los otros estados en los que, en su indiferencia, se presenta la materia viva. Y es esta posición axiológica de partida lo que abre necesariamente la problemática de las relaciones entre teoría y práctica, ya que es ella la que exige una experiencia sintética en la que el momento inicial de la experiencia epistemológica sirva de fundamento inmediato a una práctica conquistadora que, en la prevención o la curación, asegure la tenencia de ese bien discutible que es la salud. La experiencia inicial axiológica se pone así en la apertura de una especial dialéctica teoría-práctica que constituye la columna vertebral de toda la teoría de la patología social.

El primer punto que resolverá Durkheim en el seguimiento de esa dialéctica será puramente crítico: la negación de aquellas posiciones teóricas que partiendo de ese punto de partida universal (la salud como un bien) niegan, en algunos de sus momentos, esa dialéctica especial teoría-práctica que él intenta fundamentar. Ya sea la que llama posición mística, que protagoniza Tarde, la cual escinde teoría y práctica partiendo de un maniqueísmo que enfrenta la racionalidad de la ciencia con la irracionalidad de la práctica: la ciencia nos dice lo que podemos saber pero nos deja inermes ante el problema de lo que debemos hacer (RMS: 47-8). Ya sea la otra posición, que Durkheim llama ideológica, en base a la cual la teoría ilumina a la práctica al precio de degradarse, de negarse como saber científico, pues tan sólo pone como fin de la acción los deseos irracionales absolutizados del sujeto (RMS: 48-9). Posición esta que constituye el reverso especular de la anterior, pues nos asegura lo que debemos hacer sin decirnos nada sobre lo que podemos saber con rigurosa certeza.

La alternativa durkheimiana pretende conseguir una perfecta integración

de teoría y práctica sin negar, sino por el contrario conteniendo en su formula
ción final, la experiencia precientífica que ha puesto la necesidad de esa inte
gración como problema a resolver.

Si la salud es un bien constituye por ello una norma de vida, aquello que debe ser frente a aquello que es, que queda así reducido a pura degradación. De aquí la radical distinción de los dos fenómenos: "aquellos que son todo lo que deben ser y aquellos que debería ser diferentes de lo que son, los fenómenos — normales y los fenómenos patológicos" (RMS: 47). Hemos dicho que es esa expe—
riencia de valor la que abre y pone la necesidad de la integración de esos dos momentos diferentes: teoría y práctica. Pues bien, lo específico de su dialéctica
será el hecho de que ambos momentos, y básicamente el primero (epistemologi
co), que es el que media el paso de valorar al hacer, han de contener en sí las determinaciones del momento desencadenante. De éste modo, la práctica episte—
mológica se construye como una acción de reconocimiento en la naturaleza de — los valores de partida que se encontraban tan sólo en el hombre. Este reconocimi
ento supone un desplazamiento de los que es propio del sujeto hacia el objeto: la salud no es sólo una norma de vida del hombre y para el hombre, sino ya una norma de vida de la naturaleza misma y para ella misma. De aquí que todo el —
problema epistemológico sea el de reconocer en los fenómenos mismos, y a par
tir de ellos mismos, la normalidad y la patología. Y por ésto por lo que el momento epistemológico puede aparecer como mediador entre el valor y la prác
tica, pues muestra en su inmediata indisolubilidad el ser y el deber ser. La ciencia fundamenta la práctica en cuanto que muestra al ser como norma, por —
tanto, en cuanto que muestra la normalidad no sólo como un todo determinado de la naturaleza sino ya como una norma de acción por la que ésta misma —
se mueve. El paso del sujeto que contempla y valora al sujeto que actúa —

y modifica se cumple rigurosamente por la mediación de un sujeto que conoce en el objeto mismo las normas de su valoración inicial. Poner la norma, la normalidad, en la naturaleza es el logro fundamental de la patología social que así asegura una práctica coincidente con los deseos iniciales de salud.

Pero a la vez, este logro es inconsegible sin residuos de ambigüedad.- La práctica epistemológica pretende no negarse como simple conocimiento de hecho y, por lo tanto, como conocimiento indiferente, no valorativo. En este sentido pone a la normalidad y anormalidad como hechos homogéneos en un continuo en el que rigen las reglas del determinismo natural. No las diferencia cualitativamente, como si fueran valores naturales, sino tan solo en adecuación a lo que le es característico, cuantitativamente. Y es esto lo que ha de poner necesariamente como fundamento de ese otro momento analítico, que ella pretende contener también, en que el continuo natural queda ya valorado y por ello roto y discriminado. Y así lo normal, como veíamos, volverá a aparecer como norma de la naturaleza frente a lo patológico que es su degradación. En el esfuerzo por contener armónicamente esos dos momentos antagónicos se estructura todo el modelo de la patología social durkheimiana.

Hemos dicho que la patología social científica ha de superar lo que Durkheim llama la ideología. Esto supone que ha de encontrar criterios objetivos expresamente dados en la exterioridad de los fenómenos sociales, que permitan distinguir en ellos lo normal de lo patológico. Así se podrá huir de lo propio de la ideología: la proyección de los propios deseos sobre la realidad. Lo que se busca es "un criterio objetivo, inherente a los propios hechos que nos permita distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los distintos órdenes de fenómenos sociales (...), algún signo exterior, inmediatamente perceptible, pero objetivo, que nos permita reconocer cada uno de estos

dos órdenes fácticos" (RMS: 49,55). De aquí que la normalidad aparezca como una situación de hecho distinguible en términos puramente descriptivo-estadísticos. "Todo fenómeno sociológico, como por su parte todo fenómeno biológico, es capaz, aún permaneciendo esencialmente idéntico así mismo revestir formas diferentes según los casos. Pues bien, de entre estos fenómenos los hay de dos tipos. Los unos son generales para toda una especie (...) Por el contrario, hay otros que son excepcionales (...) Llamaremos normales a los hechos que presenten las formas más generales y a los otros los designaremos como mórbidos o patológicos. Si se conviene en llamar tipo medio al ser esquemático que quedaría constituido al reunir en un mismo todo, en una especie de individualidad abstracta, los caracteres mas frecuentes, se podrá decir que el tipo normal se confunde con el tipo medio y que toda desviación en relación a ese modelo de salud constituye un fenómeno mórbido" (RMS: 55-6). El tipo normal es pues el tipo medio y éste corresponde a la forma más general y frecuente en que se presenta un determinado orden de fenómenos. La proximidad al método descriptivo-estadístico es incuestionable. En la introducción a la primera edición de la DTS la referencia a las tesis de Quetelet es inequívoca. "Los científicos naturales dicen que un fenómeno biológico es normal para una determinada especie cuando aparece en la media de los individuos de tal especie, cuando forma parte del tipo medio; es patológico, por el contrario, todo aquello que está por fuera de la media, ya por arriba o por debajo (...) Si, por ejemplo, se toma para una sociedad dada, la talla de todos los individuos y se disponen en columnas las medidas así obtenidas partiendo de las más elevadas, se constata que las cifras más numerosas y mas cercanas entre sí se amontonan en el centro, Mas allá, hacia arriba o hacia abajo, no sólo son mas raras sino que están también mas espaciadas. Esa masa central y densa es la que constituye la media "(DTS, en Textes II: 283). Pero el criteri

rio exclusivamente descriptivo de la normalidad a partir de la frecuencia estadística aparece, ya desde el principio, matizado y relativizado. En el extenso texto de las RMS que hemos transcrito hace un momento aparecen ya referencias a una especie determinada y, por tanto, a coordenadas de tiempo y espacio concretas como un momento necesario en la construcción de fenómeno normal. Pero — además ya inmediatamente, y sin dejar de lado el primer nivel descriptivo-estadístico, se pasa a otro nivel cualitativamente diferente que ya es de tipo normativo. El tipo medio, que en su generalidad ha sido identificado a la genericidad, aparece como norma cara al tipo individual. "El estado de salud, tal como la ciencia puede definirlo, no puede convenir exactamente a ningún sujeto individual, ya que no puede establecerse más que en relación a las circunstancias que son más comunes, de las cuales todos se separa en menor o mayor medida; no por ello deja de ser un punto de referencia precioso para orientar la conducta" (RMS: 49). Lo normal no es ya solo pura media estadística, puro estadístico, sino una norma que se impone como debe ser a una existencia particular. En éste Durkheim reproduce las implicaciones de tipo ontológico que, como ya destacamos, Quetelet hacía aparentes en su método estadístico

Durkheim profundizará en ésta vía y mostrará no sólo la posibilidad sino ya la necesidad de pasar de lo fáctico a lo normativo. Si lo general es lo normal, tal generalidad proviene de su normalidad, es decir, de su normatividad, y no al revés. De aquí el paso característico de la normalidad de hecho a la normalidad de derecho tal como se muestra en el texto siguiente: " La misma generalidad que caracteriza de forma exterior a los fenómenos normales es un fenómeno explicable pudiendo explicarse su explicación una vez establecido directamente a partir de la observación (...) En efecto, el carácter normal del —

fenómeno será aún mas incontestable y se demuestra que el signo exterior que en un principio lo había hecho manifiesto no es puramente aparente, sino que está dado en la naturaleza de las cosas; en una palabra, si se puede dirigir tal normalidad de hecho en una normalidad de derecho (...) La normalidad del fenómeno quedará explicada por el sólo hecho de quedar ligado a las condiciones de existencia de la especie tomada en consideración, ya como un efecto mecánicamente necesario de esas condiciones, ya como un medio que permite a los organismos adaptarse a éstas" (RMS: 59-60). Paso éste en el que se encabalgan distintas determinaciones metodológicas y ontológicas. Se distingue implícitamente entre lo exterior y lo interior, la apariencia o manifestación externa del fenómeno, que puede ser engañosa, y la interioridad o esencia o naturaleza del fenómeno que constituye su necesidad y, por ello, su verdad. A la vez, se asimila ese nivel profundo de interioridad esencial con la normatividad, es decir, con su normalidad ya entendida definitivamente como normatividad. La normalidad no es una casualidad estadística, sino una determinación profunda de un fenómeno que responde a su naturaleza fundamental, lo cual se hace manifiesto en la frecuencia con que se muestra. "Para todo el mundo, el tipo de salud se confunde con el de la especie. No se puede ni siquiera concebir sin contradicción, una especie que, por sí misma y en virtud de su constitución fundamental, estuviera irremediablemente enferma. Es la norma por excelencia y, por consiguiente, no podría contener nada que fuera anormal" (RMS: 58). La salud aparece así como la norma misma que organiza la vida de una especie. El discurso descriptivo-estadístico, que no podía hablar consecuentemente de necesidad inscrita en el ser, queda trascendido por un discurso ontológico.

De éste modo, Durkheim cumple con éxito su cometido inicial. Por un lado,

muestra que existe un criterio exterior, inmediatamente aparente, por el que los hechos sociales se distinguen en sí mismos en normales y patológicos, a la vez que hace ver cómo se corresponde ésta exterioridad con una interioridad más profunda y ya de tipo normativo. Por otro lado, establece como principio general de diferenciación de lo normal y lo patológico el inicial criterio estadístico, manteniendo una cláusula de presunción de normalidad para todo fenómeno generalizado en una determinada especie (RMS: 63), pero sin cerrar la vía a la posibilidad de que el tipo medio (normalidad de hecho) pueda diferir del tipo normal (normalidad de derecho). En situaciones de hondo cambio social - puede ocurrir, sostiene, que un fenómeno generalizado en una determinada especie no sea normal. " En los periodos de transición en que el conjunto de la especie está en transición, sin haber quedado todavía fijada en su nueva forma (...) el único tipo normal que se encuentra realizado y dado en los hechos es el del pasado, y sin embargo no es ya adecuado a las nuevas condiciones de existencia (...) No hay pues, en tal caso, mas que apariencias de normalidad, pues la generalidad que presenta no es mas que una etiqueta engañosa ya que al no mantenerse más que en base a la fuerza ciega de la costumbre, no es ya - índice de que el fenómeno observado está estrechamente ligado a las condiciones generales de la existencia colectiva" (RMS: 60-1). Lo empíricamente dado no constituye así prueba de normalidad, porque ésta constituye algo más, una necesidad inscrita en el ser profundo del fenómeno que es la que determina - su posterior generalización. Gracias a ésta diferenciación entre normalidad de hecho (frecuencia) y de derecho (norma) el análisis patológico no se reduce a pura sacralización de lo empíricamente dado.

Pero con todo, se introducen dificultades especiales en el momento de reconducir a un tronco común científico aquello que es designado, en sentido es-

tricto como patológico. En efecto, si lo normal es lo general como situación — de hecho, el estatuto de lo anormal no tiene ninguna dificultad ya que es, como se establece en el primer criterio ya constatado, lo excepcional. Pero si — lo normal es además lo normativo, aquello que se corresponde a la esencia, a — la naturaleza de las cosas, entonces ¿en qué espacio situar a lo a-normal?. Al ser inmediatamente, por su identidad negativa, lo contrario a lo esencial y con ello a la necesidad intrínseca del ser ¿no queda, por ello, fuera de cualquier espacio científicamente mentable y con ello se vuelve a la práctica de un conocimiento pre-científico?.

Estas son dificultades que el modelo contiene en su interior, pero no — tanto en cuanto que se aleja del modelo médico-biológico, sino por su estricta fidelidad a éste. Veremos además como la solución de la aporía se desarrolla — también siguiendo las indicaciones del modelo médico.

Para el saber científico, lo normal no es diferente cualitativamente de lo patológico. Es la realidad en otra de sus determinaciones, sometida por tanto al reino universal del determinismo. En cuanto que tal, la necesidad, el determinismo, son tan constitutivos de los hechos normales como de los anormales. Siguiendo los principios de la ciencia médica Durkheim radicalizará esta posición — hasta llegar a sostener que no existe una diferencia cualitativa entre ambos — órdenes de fenómenos, sino pura continuidad y homogeneidad. Lo patológico no — es sino una manifestación de un fenómeno normal en su desviación de tipo cuantitativo (hiper o hipo). Este principio queda muy claro en las tesis polémicas — que se desarrollan sobre la normalidad o anormalidad del crimen. El crimen es normal y lo es por razones que sólo la sociología puede determinar. "No hay sociedad que deje de comprender una multitud de anomalías individuales (...). Es

pues normal socialmente que haya en toda sociedad individuos psicológicamente anormales y la normalidad del crimen no es mas que un caso particular de esta proposición general" (1895 c : 523). Ahora bien, si bien el crimen es normal socialmente, es anormal una tasa exagerada de crímenes. "Puede ocurrir, sin duda, que el mismo crimen adopte formas anormales; es lo que ocurre cuando, por ejemplo, adquiere una tasa exagerada. No es dudoso, en efecto, que tal exceso sea de naturaleza mórtida. Lo que es normal es simplemente la existencia de una criminalidad con tal de que ésta no alcance ni supere, para cada tipo social, un cierto nivel" (RMS: 66). En ésta argumentación se ve la estricta fidelidad a las tesis sobre las relaciones entre normalidad y anormalidad propias del discurso médico. En su trabajo de 1888 sobre el suicidio, Durkheim mostraba ya, esa proximidad al fundamentar su criterio de distinción de lo normal y lo patológico en base a un recurso al modelo biológico. "No existe ninguna propiedad orgánica que sea buena de manera indefinida y absoluta. Todo desarrollo biológico es sano a partir de un cierto punto y hasta llegar a otro: Para todos los fenómenos vitales hay una zona normal mas acá o mas allá de la cual se convierten en patológico" (1888 d : 460). Así pues, lo mismo que en la teoría de Claude Bernard, en el caso de la diabetes lo patológico no es la existencia de azúcar en la sangre sino su tasa exagerada, en el caso del crimen no es su existencia no anormal sino su eventual desmesura. La Capra ha recogido con concisión la significación de estas tesis. "El principio general que estaba por debajo de la concepción durkheimiana del crimen era la idea de que un orden institucional o un sistema de valores se expresaba a sí mismo en sus formas desviadas de modo absolutamente complementario al de sus formas de conducta "respetable". Así para Durkheim el crimen en sí mismo no constituía una enfermedad social. Por el contrario, la tasa de crímenes se convertía en un - síntoma de patología social cuando se elevaba por encima o descendía por debajo

de ciertos límites de tolerancia colectiva" (La Capra, 1972: 97). Más tarde veremos las implicaciones que tales tesis tienen en relación a las formas patológicas de la división del trabajo.

Pero a la vez ésta posición se intenta hacer compatible con otra de signo contrario que valora polarmente lo normal y lo patológico. En el mismo término desviación podemos encontrar la clave lingüística que permite a Durkheim contener, en una unidad, concepciones polarmente enfrentadas. Si, como hemos visto, lo desviado no es más que una determinación cuantitativamente diferente de un fenómeno en relación a otra normal, será además, en su otra acepción, aquéllo que se aparta cualitativamente de la vía que se debería seguir. Aparece así como algo desvalorizado no sólo por parte del hombre, que huye de ello, sino también por parte de la misma naturaleza. De aquí las tesis durkheimianas. "La enfermedad es, antes que nada, algo que se puede evitar, que no está implicado en la constitución regular del ser vivo" (RMS: 51). De éste modo, con un respeto formal total para la práctica científica que no entiende de valores, Durkheim cumple con un cometido que le es extraño. Sitúa en la naturaleza la fuente de la normatividad sin llegar al despropósito de erradicar todo determinismo, toda necesidad, de los fenómenos patológicos. Estos aparecen como posibles por culpa de determinados accidentes que bloquea la acción espontánea del ser social y, en cuanto que dado realmente, como necesarios rebus sic stantibus. Pero su necesidad no es intrínseca como en el caso de los fenómenos normales. Mientras que en relación a éstos últimos se puede hablar de una naturaleza que se muestra en su espontaneidad, en relación a los primeros cabe hablar de una naturaleza bloqueada, desviada, artificial hasta cierto punto. Que tal concepción implica muchas dificultades conceptuales es aparente en el siguiente texto en el que lo normal aparece en todas sus posibles acepciones,

"¿No concibe todo el mundo, en efecto, la enfermedad como un accidente que, — sin duda, comporta la naturaleza de lo vivo pero que no engendra ordinariamente? Es esto lo que expresaban los antiguos filósofos al decir que no se deriva de la naturaleza de las cosas, que es el producto de una especie de contingencia inmanente al organismo. Con seguridad, una concepción de éste tipo constituye la negación de toda ciencia, pues la enfermedad no tiene nada que sea más milagroso que la salud; está de igual manera fundada en la naturaleza de las — cosas. Solo que no lo está en su naturaleza normal; no está implicada en su — temperamento ordinario ni vinculada a las condiciones de existencia de las que dependen generalmente" (RMS: 57-8).

2. Las formas patológica de la división del trabajo social

El último libro de la DTS está dedicado al análisis de las formas patológicas en que se presenta la división del trabajo social. El modelo de análisis patológico se presenta así en sus aplicaciones directa.

La importancia de este último apartado de la DTS es grande, como ya hemos resaltado. Por el análisis de las formas patológicas de la división del trabajo Durkheim pone a prueba su anterior análisis sobre su fisiología normal. "Si bien normalmente la división del trabajo produce solidaridad social, no obstante a veces tiene resultados muy diferentes o incluso opuestos. Pues bien, es importante investigar lo que le hace de ésta manera desviarse de su dirección natural, pues mientras no se establezca que tales casos son excepcionales, pudiera sospecharse que la división del trabajo los implica lógicamente" (DTS: 343). En efecto, como resaltábamos al inicio del capítulo, sólo si se muestra que determinados efectos aparente de la división del trabajo, contrarios ine-

quívocamente a la solidaridad social, no son inherentes a la misma división sino productos de circunstancias excepcionales por las que aquélla atraviesa, sólo entonces puede reafirmarse plenamente todo el previo análisis de su fisiología normal. Por otro lado, si tenemos en cuenta que esos efectos inesperados de la división del trabajo no son otra cosa que el conjunto de fenómenos de quiebra del orden social que en la época se designaban como la cuestión social, entonces la importancia del análisis se acrecienta. En efecto, lo que Durkheim está intentando demostrar es que la cuestión social no está implicada lógicamente en la división del trabajo y que, por lo tanto, sus tesis finales sobre la reconciliación de la solidaridad social y la autonomía individual no se ven negadas por los hechos. La patología social se convierte así en un poderoso instrumento para situar en la periferia del sistema social aquellos fenómenos de choque, desequilibrio y ruptura del consenso social que, en primera instancia, aparecen como lo que le son más característico.

2.1. Modelo de análisis clínico con el que se opera

El análisis pato-sociológico se estructura en seguimiento fiel de los momentos clásicos del análisis clínico: semiología de la enfermedad, diagnóstico, etiología y terapéutica. Tal estructura es más implícita que explícita. En esta sección se intentará reconstruir su modelo, con lo cual nos pondremos en situación óptima para pasar posteriormente al análisis concreto de las distintas enfermedades sociales.

En lo que podemos llamar el análisis semiológico social se hacen presentes aquellos fenómenos sociales que, al estar conectados con la división del trabajo, y ser, a la vez, principios claros de ruptura de la solidaridad

social abren la problemática de los límites de su fisiología. Tales fenómenos se presentarán inmediatamente como síntomas de una enfermedad social cuyo cuadro y características intentará Durkheim construir en el siguiente momento, el del diagnóstico. En base al diagnóstico social, quedan unificados los distintos síntomas que afectan a campos diferentes de la vida social, en el seno de un conjunto restringido de enfermedades. No es que Durkheim pretenda cerrar el campo de las posibles enfermedades de las sociedades avanzadas, sino también solo mostrar aquellas que son "más graves y generales" (DTS: 344). En este sentido, su análisis se centrará fundamentalmente en dos: la anomia y la constricción, enfermedades en las que se unificará el amplio campo sintomatológico en el que se recoge básicamente todos aquellos fenómenos que constituyen el núcleo de la cuestión social.

El tercer momento clínico, el etiológico, supone la culminación de los dos anteriores y, por decirlo así, su momento de verdad, en cuanto que en él se hallan contenidos, en el sentido de asumidos y resueltos, los problemas que recogen los anteriores. El análisis etiológico intenta hacer inteligible el porqué de la enfermedad, lo que se realiza a lo largo de tres momentos analíticos encadenados. El primero está conectado con los dos anteriores ya analizados. En él se muestra básicamente en qué sentido los fenómenos que se han presentado como síntomas y la enfermedad en sí constituyen una violación de determinados mecanismos normales, por lo tanto espontáneos de la fisiología del agregado social. En base a esto, por su contraposición con la espontaneidad normal del agregado, quedan definitivamente calificados como patológicos y desviados. El segundo momento del análisis etiológico tiene un sentido diferente. Pretende mostrar en qué sentido la enfermedad propiamente dicha no es la manifestación de una esencia mórbida absolutamente extraña a la vida normal del -

organismo, sino una cierta modificación (hiper o hipo) de determinados mecanismos fisiológicos normales. Así, la patología se reconduce a, y asienta en, la fisiología normal. De aquí el contraste con el anterior momento del análisis etiológico. Mientras en el primero se pretende mostrar en su contradicción la polaridad de los mecanismos fisiológicos y patológicos, en este segundo la contradicción cualitativa se resuelve en diferenciación cuantitativa en el seno del continuo del organismo vivo. Por otro lado, con el nuevo análisis se hacen patentes las condiciones de posibilidad de las formas patológicas, al ser éstas reconducidas a ciertas características históricas de los distintos tipos sociales, con la resultante de que se hace imposible una teoría abstracta y a-histórica de la enfermedad social pues cada tipo de enfermedad queda situado en un contexto socio-histórico preciso (tipo social). El tercer momento del análisis etiológico es la culminación de los anteriores y su finalidad ideal. Se conecta con el punto de arranque de todo el análisis patológico, pues en él se quiere mostrar de manera inequívoca como los estados patológicos no están contenidos en la normalidad del agregado al ser fruto de condiciones excepcionales. "Si en ciertos casos la solidaridad orgánica no es todo lo que debe ser (...) es porque no están dadas (...) todas sus condiciones de existencia (...). La división del trabajo no produce tales consecuencias en virtud de una necesidad inscrita en su naturaleza, sino tan sólo en circunstancias excepcionales y anormales" (DTS: 356, 364). En éste contexto, la conceptualización de la enfermedad como desviación opera en su contexto preciso de inteligibilidad, pues se hace ver no tan sólo esa desviación sino también el elemento desencadenante de ella, mostrando de qué manera tal elemento es exterior a la vida normal del agregado, aun cuando tenga la virtud de situarlo en condiciones de excepcionalidad y con ello de artificiosidad. El último momento del análisis patológico, el terapéutico, se conecta, directamente con éste último. En la terapéutica

-que se analizará en el capítulo IV- se pretende establecer las medidas curativas que desbloqueen la espontaneidad del organismo, es decir, que impidan la acción del elemento desencadenante de la enfermedad y la posibilidad de esas condiciones excepcionales por él creadas. Por la acción terapéutica se pretende que el organismo se manifieste espontánea, necesaria y normativamente. Y así la enfermedad queda definitivamente conceptuada como lo artificioso, lo contingente, en fin, como lo evitable.

2.2. La división del trabajo anómica

El análisis de la división del trabajo anómica parte de la constatación de una serie de fenómenos inequívocamente ligados a la división del trabajo pero que, paradójicamente, no son fuente de solidaridad social. Estos fenómenos serán los síntomas variados de una enfermedad que los contiene y explica pero que a la vez, ellos testimonian. El primer conjunto de síntomas patológicos afecta a la vida económica "las crisis industriales o comerciales, (...) las quiebras (...) constituyen rupturas parciales de la solidaridad orgánica, testimonian, en efecto que, en ciertos puntos del organismo, ciertas funciones sociales no están ajustadas entre sí" (DTS: 344). El segundo conjunto afecta a las relaciones entre las clases sociales. Se trata de "el antagonismo del trabajo y el capital" (DTS: 345). Con estos dos conjuntos nos situamos en el núcleo de la cuestión social: crisis económica y lucha de clases. Por último, destaca Durkheim otro conjunto de síntomas patológicos: la especialización a ultranza del trabajo científico (DTS: 347).

Estos tres conjuntos de fenómenos son síntomas de una misma enfermedad. Para reconducirlos en bloque a tal enfermedad, Durkheim mostrará en ellos un

rasgo común fundamental: la ausencia de reglamentación. "En todos los casos - que hemos descrito anteriormente, o no existe reglamentación o no es adecuada al grado de desarrollo de la división del trabajo. En la actualidad ya no existen reglas que establezcan el número de empresas económicas y, en cada rama industrial, la producción no está reglamentada de manera que se adecue exactamente al nivel del consumo (...). Esta falta de reglamentación no hace posible la armonía regular de las funciones" (DTS: 358). Por su lado, "las relaciones del capital y el trabajo han permanecido, hasta el presente, en la misma situación de indeterminación jurídica". (DTS: 359). Lo mismo ocurre con la especializa—ción científica. Si las distintas ramas científicas "forman un conjunto sin unidad no es porque no tengan conciencia suficiente de sus semejanzas, sino porque no están organizadas" (DTS: 360). En todos estos casos es la falta de organiza—ción y de las consiguientes definiciones normativas lo que se muestra como típico de los distintos fenómenos mórbidos. De aquí que el diagnóstico que unifica esa variada sintomatología se abra paso sin dificultades. "Los distintos ejem—plos son pues variedades de una misma especie; en todos los casos, si la divi—sión del trabajo no produce solidaridad es porque las relaciones de los órga—nos no están reglamentadas, es porque se encuentran en un estado de anómia" — (DTS: 360).

La anómia constituye así la enfermedad básica que unifica un amplio cua—dro sintomatológico. Por un lado aparece como enfermedad central en las cues—tión social. Por otro lado, se muestra como fundamento del caos y esterilidad científicas a que ha llevado la hiperespecialización. En todos estos casos — su definición es clara: anomia es carencia de reglamentación (organización más normas definidoras) en el seno de un agregado complejo y diferenciado, organi—zado en base a la división del trabajo. Como resultado de las múltiples situa—

ciones anómicas las relaciones entre los distintos órganos o funciones carecen de definiciones normativas por lo que se producen los típicos efectos patológicos: choques entre grupos sociales, desproporción entre producción y consumo, lucha, etc. Crisis en definitiva.

Durkheim es el introductor clásico del concepto de anomia en la teoría sociológica. Con todo, su labor es más de recepción y traducción que de invención. Según Merton, la palabra anomia apareció "por primera vez aproximadamente con el mismo sentido a finales del siglo XVI" (Merton 1970: 144. Ver también Filloux, 1977: 82-3). Pero Durkheim recibe el concepto de la escuela de moralista que se nuclea alrededor de Renouvier. Uno de sus representantes más innovadores, Guyau, en su esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, había destacado como característica diferencial del orden moral moderno la anomia. La significación que daba a éste concepto difiere de la durkhemiana. En la ética moderna, sostiene Guyau, "desaparece el imperativo en tanto que absoluto y categórico (...). Por nuestra parte aceptamos ésta desaparición y en vez de quejarnos de la variabilidad moral que resulta de ella dentro de ciertos límites, la consideramos **por** el contrario como la característica de la moral futura; ésta, en distintos puntos, no será tan solo autónomos sino también anomos" (Guyau, 1905: 6). La anomia es pues un rasgo de la ética moderna caracterizada por la ausencia de imperativos categóricos y absolutos y la imposibilidad de una variabilidad moral. En una obra posterior, L'irreligion de l'avenir, estas tesis son retomadas. "En otro lugar hemos propuesto como ideal moral lo que hemos llamado la anomia moral, la ausencia de regla apodíctica, fija y universal. Creemos aún con mas firmeza que el ideal de toda religión debe tender hacia la anomia religiosa, hacia la liberación del individuo, hacia la redención de su pensamiento (...) hacia la supresión

de toda fe dogmática con independencia de la forma bajo la que se oculte" - (Guyau 1887: 323). Es en la recensión de esta obra de Guyau donde aparece por primera vez en un escrito de Durkheim el término anomia (1887 b: 304). Es ésto lo que nos permite adelantar como muy verosímil que Durkheim recibiera el concepto de la lectura de Guyau. Ahora bien, ésta recepción supuso también una reconversión connotativa y denotativa del término. Como hemos visto, Durkheim sitúa la anomia en el campo de la patología social. Al contrario que en la obra de Guyau, la anomia está connotada negativamente y se refiere a una enfermedad y no a un ideal social a realizar. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que ésta ruptura entre Guyau y Durkheim no es tan radical como podía parecer a raíz de la reconversión que acabamos de mencionar. Como hemos visto en el anterior capítulo, Durkheim estaba básicamente de acuerdo con la tesis fundamental de Guyau: el mundo moral moderno supone la liberación del individuo en relación a los dogmas y presiones de una conciencia colectiva imperativa y unificadora. En este sentido, lo característico de la nueva situación es la autonomía de la persona humana y, por otro lado, la diversificación moral. La convergencia con Guyau es pues plena. Las diferencias nacen tan solo de una distinta utilización del concepto de anomia.

La redifinición del concepto aparece, como hemos visto ya, en la DTS. En el tiempo que media entre esta obra y SU la anomia aparece tan solo incidentalmente en un escrito de recensión sobre una obra de Westermack. La definición que le ha sido asignada en la DTS sigue vigente. Anomia es vacío, carencia, ausencia, de reglamentación. "Se puede decir que lo característico de la situación primitiva es la ausencia completa de toda reglamentación, una verdadera anomia sexual en base a la cual hombres y mujeres se unían como les-placia, sin verse obligados a conformarse a ninguna norma preestablecida" —

(1895 d: 617). Continúa pues la definición inicial de anomia. Sólo con SU se asistirá a una nueva definición mas compleja y problemática, de la que daremos cuenta en su momento.

Pasemos ahora a analizar cuales son las características fundamentales del concepto tal como aparecen en su aplicación a las formas desviadas de la división del trabajo.

En principio, la anomia contrasta frontalmente con las formas normales de la división del trabajo, El análisis etiológico pretende mostrar, en su primer momento, en qué consiste tal contraste. "Si la división del trabajo produce solidaridad (...) es porque crea entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que les vincula entre sí de manera duradera (...) La división del trabajo origina reglas que aseguran el concurso pacífico y regular de las funciones divididas" (DTS: 402-3). La norma aparece como una condición de la solidaridad orgánica y, a la vez, como un producto normal de la vida social que se desarrolla bajo el imperio de la división del trabajo. Esta tesis no es más que un enunciado particular de aquella otra general, de que ya dimos cuenta en el anterior capítulo, por la que se establece que toda vida social se consolida necesariamente en normas fijas y obligatorias. En su enunciado particular, tal tesis se ha verificado ya en la fundamental crítica a Spencer en la que se ha mostrado que aún en las condiciones propias de la solidaridad orgánica, en que las relaciones contractuales adquieren una extensión e importancia desconocida anteriormente, las normas no desaparecen del horizonte de las relaciones sociales, pues no todo es contractual en el contrato. Y esa situación de hecho queda explicada en base a una necesidad funcional. En efecto, "para que los hombres cooperen armonicamente, no basta con que se

relacionen, ni siquiera con que sean conscientes de la situación de mutua dependencia en que se hallan. Es preciso aún que se fijen las condiciones de tal cooperación para todo el tiempo que duren sus relaciones. Es preciso que se definan los derechos y deberes de cada cual, no sólo en vista a la situación tal como se presenta en el momento en que se formaliza el contrato, - sino en previsión de las circunstancias que se pudieran producir y puedan modificarlos. De otra manera, se asistiría en cada momento a nuevos conflictos y situaciones tirantes" (DTS: 190-1).

Pues bien, "en situación normal, tales reglas surgen por sí mismas de la división del trabajo, son como su prolongación" (DTS: 357). La razón de esto reside en que "un cuerpo de reglas es la forma definida que adoptan con el tiempo las relaciones que se establecen espontáneamente entre las funciones sociales" (DTS: 358). Lo normal es pues que la interacción acabe dando lugar a un conjunto de normas fijas y objetivas en las que se definen derechos, deberes y relaciones de los interactuantes. Este proceso normal de institucionalización es detallado por Durkheim. Puesto que lo que la división del trabajo social, nos dice, "pone en presencia son funciones, es decir, maneras de actuar definidas que se repiten idénticas a sí misma en circunstancias dadas, puesto que esas funciones dependen de condiciones generales y constantes de la vida social, las relaciones que se establecen entre tales funciones no pueden dejar de alcanzar un mismo grado de fijeza y de regularidad. Hay ciertas maneras de reaccionar que, mostrándose más conformes a la naturaleza de las cosas se repiten con mayor frecuencia y se convierten en hábitos; más tarde los hábitos, según van adquiriendo fuerza, se transforman en reglas de conducta" (DTS: 357). La institucionalización es pues un resultado fundamental de la vida social. Los sujetos que interactúan objetivan sus acciones en hábitos

y éstos se transforman después en reglas obligatorias. Así se desarrolla sor-
damente "ese lento trabajo de consolidación ese haz de lazos que poco a poco
se teje por sí mismo y que convierte en algo permanente la solidaridad orgáni-
ca "(DTS: 358). En el siguiente capítulo mostraremos convenientemente la impor-
tancia de estas tesis sobre la institucionalización de la vida social como
proceso de objetivación de la práctica interactiva. Ahora no insistiremos so-
bre ello, pues lo que nos interesa exclusivamente es mostrar la conexión de
éstos principios con la teoría de la anomia.

La anomia constituye una situación en que éstos procesos de instituciona-
lización resultan bloqueados. Como consecuencia no aparecen reglas que definan
los distintos derechos y deberes. Pero para comprender estrictamente en qué -
consiste tal situación hay que tener en cuenta el punto de referencia fundamen-
tal de toda la teoría: las tesis que anteriormente se han establecido sobre la
solidaridad. La solidaridad orgánica, como toda solidaridad, supone la acción
conjunta de dos niveles diferentes de solidaridad: la que hemos llamado objeti-
va o integración del sistema social y la que hemos llamado moral, en sentido
restringido, o integración social. La diferenciación de estos dos niveles apa-
rece claramente según nos adentramos en el análisis de la división anómica del
trabajo. Está recogida de manera explícita en éstos dos textos claves. En uno
se dice que "la regla no crea el estado de mutua dependencia en que se encuen-
tran los órganos solidarios, sino que no hace más que expresarlo de manera -
sensible y definida, en función de una situación dada." (DTS: 358). Desde éste
punto de vista la norma no crea sino que consagra un estado de solidaridad es-
tructural y espontáneo: lo que hemos llamado en el capítulo anterior el estado
de integración del sistema social. Ahora bien, para que exista solidaridad so-
cial es necesario pasar de ese estado a otro de integración social, lo que —

supone que la integración sistémica se traduce en un conjunto de normas (representaciones sociales) que los actores sociales interiorizan y bajo cuyos dictados actúan. Esto se muestra claramente en el siguiente texto. "Para que exista solidaridad orgánica no basta con que haya un sistema de órganos que se necesiten mutuamente y que sientan de una manera general su solidaridad, sino que aún es preciso que esté predeterminada la manera en que deben concurrir, si no en todo tipo de encuentros, por lo menos en las circunstancias más frecuentes" (DTS: 356). Pues bien, la anomia no es otra cosa que aquella situación en que un agregado social integrado estructuralmente en base a la división del trabajo, pues es ésta la que crea esa situación de mutua dependencia entre los órganos diferenciados, carece de una integración social suficiente, es decir, de un conjunto de representaciones sociales normativas en que se definan objetivamente las relaciones entre los órganos y el tipo de derechos y deberes que corresponde a cada uno de ellos. Lo característico del estado anómico es que los cambios sociales profundos que se han producido al nivel de la estructura social, produciendo el paso de la estructura segmentaria a la organizada y con ello una nueva situación de integración sistémica basada en la diferenciación, no se han visto acompañados por cambios correspondientes y paralelos en el plano normativo. Las representaciones sociales vigentes siguen siendo inadecuadas para las necesidades del sistema. Faltando definiciones normativas, los distintos órganos chocan entre sí y de ello surge la crisis y la sintomatología patológica. Tal situación se enfrenta a la que constituye la normalidad de la vida social: que los cambios estructurales se vean acompañados por sus correspondientes cambios normativos. Por eso la anomia constituye una enfermedad, algo que no está inscrito lógico ni necesariamente en la vida de los agregados sociales.

Es por esto, por lo que una teoría que intente explicar la etiología de la anomia ha de encontrar, en primer lugar, aquellos fenómenos que causan ese desfase entre los distintos niveles de la solidaridad o lo que es lo mismo, — aquellos fenómenos que hacen que la espontaneidad normativa del agregado social se vea bloqueada. "Se puede decir a priori que el estado de anomia es imposible allí donde los órganos solidarios está en contacto suficiente y suficientemente prolongado" (DTS: 360). Este es el axioma fundamental que nuclea la teoría de la institucionalización espontánea de la vida social a que hemos hecho referencia anteriormente. A partir de él, por la negación de esa situación ideal, se explica la aparición de la anomia. "Si, por el contrario, se interpone algún medio opaco, tan solo las excitaciones de una cierta intensidad pueden entonces comunicarse de un órgano a otro. Siendo escasas las relaciones no se repiten lo suficiente como para determinarse; en cada ocasión se asiste de esta manera a nuevos tanteos (...). Lo mismo ocurrirá si la continuidad, aún siendo suficiente, es demasiado reciente o ha durado demasiado poco — tiempo" (DTS: 360-1). La anomia aparece así como producto de un bloqueo de comunicación entre los órganos sociales, bloqueo por el que se impide toda esa labor de consolidación normativa de la práctica interactiva de que antes se habló. En condiciones normales tal bloqueo de comunicación y el consiguiente bloqueo sobre la objetivación institucional no se dan, pero "un concurso de circunstancias excepcionales puede hacer que sea de otra manera" (DTS: 361). Entonces aparece la anomia.

¿Cuál es ese concurso de circunstancias excepcionales que, provocando un bloqueo en la comunicación interorgánica, produce anomia? Las circunstancias son especiales y es esto lo que hace a la sociología competente en este campo. No se puede retrotraer la anomia a ninguna fuente individual, sino que és-

ta ha de ser necesariamente social . Son las mismas sociedades basadas en la división del trabajo las que la provocan y esto es así por culpa del cambio rápido, acelerado, que se da en su seno. "Las nuevas condiciones de la vida industrial reclaman naturalmente un tipo nuevo de organizació; pero como estas transformaciones se han realizado con una extrema rapidez, los intereses en conflicto no han tenido todavía tiempo para equilibrarse" (DTS: 362). Es esto lo que impide, unas veces, la comunicación entre los órganos, otras, que esta comunicación sea lo suficientemente continuada como para que la práctica interactiva puedan surgir instituciones objetivas. Pero el cambio en sí no es un fenómeno patógeno, sino tan sólo su excesiva aceleración. En este rasgo reside por demás, lo mas característico del análisis durkheimiano. En efecto, Durkheim, a lo largo del análisis anterior sobre las sociedades con división del trabajo, ha destacado que el cambio es una de las características fundamentales de su fisiología normal y que, en sí, no es puente de quiebra de su solidaridad. "Dado que los medios en los que ((las sociedades modernas)) viven se hacen cada vez mas complejas y, por consiguiente, cada vez más cambiantes, para que duren es necesario que cambien con frecuencia" (DTS: 14-5). El cambio es una necesidad social determinada por la división del trabajo. Es por esto por lo que a lo largo de todo el capítulo tercero del libro segundo de la DTS (Causas secundarias de la división del trabajo) se han ido analizando como con causas del desarrollo de la división del trabajo la desaparición de aquellos mecanismos propios de las sociedades segmentarias que bloqueaban, por un exceso de control social uniforme, toda acción de innovación, de cambio: la conciencia colectiva trascendente y concreta, la tradición, el axfisiante control social propio de las pequeñas comunidades rurales (DTS: 267-90). De aquí que las mismas necesidades normativas se tengan que hacer mas dúctiles al cambio. "Si bien es cierto que toda vida social tiende a fijarse y a hacerse consuetudina-

ria, la forma que adopta se hace cada vez menos resistente, más accesible a cambios; en otros términos, la autoridad de la costumbre disminuye de manera continua"(DTS: 283). Las sociedades modernas desconocen la rigidez normativa de las segmentarias. Sus normas son más generales y dan por lo tanto espacio a un espectro creciente de interpretaciones diferentes. "Sin duda , por muy precisa que sea una reglamentación, dejará siempre un espacio libre para muchas tensiones. Pero no es ni necesario ni siquiera posible que la vida social se desarrolle sin lucha. El papel de la solidaridad no es el de suprimir la concurrencia, sino el de moderarla" (DTS: 357). He aquí el aspecto fundamental: en las sociedades con solidaridad orgánica la lucha no desaparece sino que se morigena al ser encauzada normativamente. Por eso puede hablar Durkheim continuamente de la plasticidad propia de las normas de éste tipo de sociedad. "Es preciso que la autoridad de que goza la conciencia moral no sea excesiva; En caso contrario, nadie osaría tocarla y se fijaría con demasiada facilidad en una norma inmutable" (DTS: 70).

De éste modo, la anomia es puesta en un contexto explicativo socio-histórico concreto. No es una enfermedad sin historia, sino un mal que aqueja tan sólo a aquellas sociedades que han llegado a un grado determinado de desarrollo, pues el factor que la provoca es básicamente el mismo que las organiza. Con ésto, al puro nivel de la patogénia, Durkheim sigue fielmente las transcripciones del análisis patológico-médico, para el que lo patológico no es sino desviación cuantitativa de lo normal. Es el exceso de aceleración del cambio lo que provoca la anomia y, por tanto, tan solo una desviación de tipo — hiper de un fenómeno normal en sí. A la par, la anomia es puesta en un espacio idéntico al de los fenómenos normales. En la fisiología de la división del trabajo está el cambio y con él la decadencia, vacío y nacimiento de las normas

que rigen sobre la vida social. La anomia no es más que un momento en el que ese vacío se alarga más allá de lo normal y normativo (saludable). En sí el vacío normativo constituye un rasgo normal de la solidaridad orgánica. Lo anormal es la extensión espacial y temporal de tal vacío.

En éste cuadro es fácilmente perceptible el optimismo social reformista que organiza toda la patología social durkhemiana. La anomia aparece como un mal evitable, no sólo porque siempre cabe intentar desbloquear el organismo y hacerlo actuar de manera espontánea, sino porque básicamente la anomia aparece como una enfermedad de coyuntura relativamente fácil de superar. Basta con desacelerar el cambio para que la norma surja, pues en condiciones normales la sociedad, como todo organismo, se autoregula convenientemente. De Este modo también la cuestión social que veíamos quedaba recogida en alguno de los fenómenos típicamente anómicos queda desdramatizada y caracterizada como puro accidente coyuntural de las sociedades basadas en la división del trabajo.

2.3. La división del trabajo constrictiva

La otra forma patológica de la división del trabajo que analiza Durkheim es la que llama división del trabajo constrictiva (contrainte).

Para su elaboración, se parte de la constatación de un síntoma de enfermedad que ya había sido recogido en el cuadro de síntomas de la anomia: la lucha de clases. Pero ésta es recogida desde una perspectiva diferente a como se hizo anteriormente. "No basta con que existan reglas, pues a veces son las mismas reglas las que constituyen la causa del mal. Es lo que ocurre en la lucha de -clases" (DTS: 369). Si en su forma anómica la lucha de clases suponía la ausen-

cia de reglamentación, en su nueva forma supone exactamente lo contrario: la presencia de normas definidas, la existencia de un tipo de organización. Y si antes se establecía que el típico vacío normativo anómico no se correspondía a la naturaleza intrínseca de la vida social basada en la división del — trabajo, ahora se mostrará, por su lado, cómo determinadas normas, determinados complejos institucionales típicos de las sociedades diferenciadas, no se corresponden a su normalidad. He aquí la audacia del planteamiento: Si bien el vacío normativo es patológico, bien puede darse también una forma patológica en que prime un exceso normativo o una inadecuada definición de los contenidos normativos. La norma en sí no es la panacea de todos los males sociales, sino un requisito de normalidad que necesita una calificación específica: su adecuación al caso que contempla.

La lucha de clases aparece como un mal en cuanto que supone una ruptura del consenso social. Esta ruptura se proyecta hacia dos espacios determinados de la vida social: La distribución de las distintas tareas sociales entre los individuos y el intercambio de bienes y servicios que se realiza entre ellos. En cuanto que ruptura de consenso sobre distribución e intercambio sociales, se asiste a una quiebra de la solidaridad. Analicemos ambos casos.

La vida en una sociedad diferenciada supone necesariamente una distribución de las tareas sociales entre los distintos miembros del grupo. Esta distribución está organizada especialmente y por lo tanto normativamente. "La institución de las clases o de las castas constituye una organización de la división del trabajo y se trata de una organización estrechamente reglamentada, no obstante, constituye frecuentemente una fuente de disensiones. Al no estar o dejar de estar satisfechas las clases inferiores del papel que les es asig-

nado por la costumbre o la ley, aspiran a funciones que les están prohibidas e intentan desposeer a aquellos que las ocupan. De ahí las luchas intestinas debidas a la manera en que el trabajo está distribuido" (DTS: 368). La distribución social aparece así como objeto de desacuerdo y por ello como origen de una quiebra de la solidaridad. "Para que la división del trabajo produzca solidaridad no basta con que cada uno cumpla su papel, es además necesario que éste papel le sea adecuado" (DTS: 368). Sólo esta adecuación promueve un acuerdo fundamental y asegura la consiguiente solidaridad orgánica.

Por otro lado, la vida social en las sociedades diferenciadas implica un enorme incremento del intercambio de bienes y servicios, pues cada órgano necesita de los demás al estar especializado y no ser autosuficiente. "Una de las variedades importantes de la solidaridad orgánica es lo que se podría llamar solidaridad contractual (...) Hay un consenso de cierto tipo que se expresa en los contratos y que, en las especies superiores, representa un factor importante del consenso general. Es pues necesario que esas mismas sociedades - la solidaridad contractual se vea, lo más posible, puesta al abrigo de todo aquello que pueda incomodarla" (DTS: 274-5). Ahora bien, si el intercambio se realiza en contra de los principios de reciprocidad y equivalencia que le son intrínsecos, este tipo de solidaridad entrará en quiebra. "No hay un consentimiento pleno sobre el contrato más que si los servicios intercambiados tienen un valor social equivalente. En efecto, en tales condiciones, cada uno recibe aquello que desea y libra aquello que da a cambio en lo que valen" (DTS: 376). En el caso contrario, el consentimiento será mas formal que real con lo que el contrato carecerá de real fuerza obligatoria. "En una palabra, para que la fuerza obligatoria del contrato sea plena, no basta con que haya sido objeto de un consentimiento expreso, sino que aún es necesario que sea justo y no -

es justo por el sólo hecho de haber sido consentido verbalmente" (DTS: 377).

En ambos casos, lo característico de la enfermedad reside en la falta de un acuerdo social continuado. En el primero, porque no existe acuerdo sobre la distribución de las tareas sociales. En el segundo, porque el acuerdo formal — no se corresponde con un acuerdo real continuado en cuanto que ^{no} ha habido reciprocidad y equivalencia. Es este rasgo el que permite unificar, dentro de un cuadro único de enfermedad, ambos casos. "Si la institución de las clases o de las castas da lugar a veces a tiranteces dolorosas, en vez de producir solidaridad, es porque la distribución de las funciones sociales en las que se base no responde, o más bien deja de responder, a la distribución de los talentos naturales (...). Aparece entonces roto el acuerdo en toda una región de la sociedad entre las aptitudes de los individuos y el tipo de actividad que les es asignado; sólo les liga a sus funciones la constricción, más o menos violenta y más o menos directa; por consiguiente, sólo es posible una solidaridad imperfecta y trastornada" (DTS: 368-9). Lo mismo ocurre en el caso del intercambio desigual. "Si los valores intercambiados no se compensan, no se han podido equilibrar más que si se ha puesto en la balanza alguna fuerza exterior. Ha habido lesión por una parte o por la otra; las voluntades no han podido pues llegar a un acuerdo más que si una de ellas ha sufrido una presión directa o indirecta, y ésta presión constituye una violencia" (DTS: 377). Lo que establece la simetría, el paralelismo, entre los dos casos especiales y permite subsumirlos en uno general, es la existencia en el seno de las relaciones sociales propias de la división del trabajo de violencia, coacción, constricción en una palabra. De ahí el diagnóstico que se establece. "La división del trabajo constrictiva es pues el segundo tipo ~~móvil~~ que reconocemos" (DTS: 370). División del trabajo constrictiva en cuanto que los procesos de distribución e in-

tercambio ligado a ella se ven interferidos por elementos constrictivos que malogran sus direcciones espontáneas.

El resultado a que ha llegado el análisis parece en principio paradójico. Hemos visto en el primer capítulo de qué manera la teoría durkheimiana de la moral ponía a la obligación, y con ella a la construcción, como un elemento - inalienable de toda vida moral y por ello de toda vida social. La crítica a Spencer partía también de ésta presunción: no hay vida social sin disciplina. La teoría de la anomia que acabamos de analizar establece lo mismo. La paradoja radica en que un mismo elemento constituye a la vez un hecho normal y anormal. Sin duda, la paradoja es despejable ya que ante lo que nos encontramos es ante una ambigüedad semántica del término constrictión. La constrictión sólo es patológica en una de sus acepciones: Cuando en vez de ser un resultado espontáneo de la vida social es un resultado artificial. En este sentido, "no todo tipo de reglamentación produce constrictión, ya que, por el contrario, - según acabamos de ver, la división del trabajo no puede prescindir de reglamentación (...). La constrictión no comienza más que cuando la reglamentación, al no corresponder a la naturaleza verdadera de las cosas y, por consiguiente, al ~~carecer~~ de base en las costumbres, no se sostiene más que por la fuerza" (DTS 370). La constrictión patológica ~~pues~~ se basa en un desfase entre el contenido de la norma y la situación de hecho que pretende reglamentar. Por culpa de - este desfase falta correspondencia, simetría, adecuación entre ambas instancias y de ahí que la obligatoriedad de la norma no surja espontáneamente, de su adecuación a la situación de hecho, sino de una violencia exterior y artificial. Resultado de ello es la organización de los procesos de distribución e intercambio en el seno de marcos normativos que no están dados espontanea y directamente por la división del trabajo social.

Durkheim muestra claramente hasta que punto tales situaciones se enfrentan con el desarrollo espontáneo de la división del trabajo, que sólo puede crear instituciones adecuadas y relaciones armoniosas. "Cuando la división del trabajo se establece en virtud de espontaneidades puramente interiores, sin que nada - concorra para interferir las iniciativas de los individuos, (...) no puede dejar de producirse la armonía entre los individuos y las funciones sociales, por lo menos en la media de los casos. Pues si nada interfiere, no se favorece de manera indebida a los que concurren para disputarse las tareas, siendo inevitable que aquellos que sean mas aptos para cada tipo de actividad ocupen éstas. La única causa que entonces determina la manera en que el trabajo se divide es la diversidad de capacidades. Por la fuerza de las cosas, la distribución se hace pues en el sentido de las aptitudes, pues no existe ninguna razón para que se realice de otra manera. Por lo mismo, se realiza automáticamente la armonía entre la constitución de cada individuo y su condición" (DTS 369). Se muestra así el funcionamiento normal del agregado frente a su desviación patológica. "Se puede decir que la división del trabajo no produce solidaridad más que si es espontánea y en la medida en que lo es. Pero por espontaneidad no hay que entender simplemente ausencia de toda violencia expresa y formal, sino de todo lo que pueda interferir, incluso indirectamente, en el libre desarrollo de la fuerza social que cada uno lleva en sí. No supone tan sólo que los individuos no se vean relegados por fuerza a funciones determinadas, sino también que ningún obstáculo, de cualquier naturaleza, les impida ocupar dentro de los cuadros sociales el lugar que les es adecuada para sus facultades (...). La espontaneidad perfecta no es más que una consecuencia y otra de las formas de este hecho: la absoluta igualdad en las condiciones exteriores de la lucha. No consiste en un estado de anarquía que hiciera posible que los hombres satisficieran libremente todas sus buenas o malas tendencias, sino en una organización sabia en la que

cada valor social, al no estar deformado en uno u otro sentido por culpa de algo que le fuera extraño, sería estimado en su justo precio. Se objetará que incluso en tales condiciones sigue existiendo lucha ya que hay vencedores y - vencidos y éstos últimos jamás aceptarían su derrota más que bajo constricción. Pero esta constricción no se parece a la otra y sólo tiene en común el nombre: lo que es constitutivo de la constricción propiamente dicha es que incluso se hace imposible la lucha, es que ni siquiera se permite que todos entren en combate" (DTS: 370-1). Destacamos esta largo texto por la claridad con que se exponen las ideas maestras, Durkheim muestra explícitamente cuál es el mecanismo social espontáneo que queda afectado en el caso de la división del trabajo - constrictiva. Es éste la igualdad en las condiciones exteriores de la lucha. Hay que entender por ésta aquella situación en la que se hace posible que en un agregado diferenciado existan condiciones suficientes para que todos los individuos entren en competencia en condiciones de igualdad, de modo que la distribución de las distintas tareas esté en correspondencia con sus aptitudes/méritos desiguales. Desde el momento en que hay igualdad, nada bloquea la correspondencia espontánea que ha de darse entre el mérito y la tarea social que se desarrolla. Todo lo que bloquee tal correspondencia, vicia la distribución y sólo se puede conservar artificialmente, es decir, con una violencia anormal. Lo mismo ocurre en las relaciones de intercambio constrictivas. En ellas también está afectado ese mecanismo de igualdad supuesto naturalmente por la división del trabajo social. "La condición necesaria y suficiente para que tal equivalencia sea la regla de los contratos es que los contratantes estén situados en condiciones exteriores iguales. En efecto, como no se puede determinar a priori el valor de las cosas sino que resulta del mismo intercambio, es preciso que los individuos que intercambian no cuenten, para hacer valorar lo que su trabajo vale, con fuerzas distintas de las que resul-

tan de su mérito social. De éste modo, en efecto, los valores de las cosas ' se corresponden exáctamente con los servicios que rinden y el trabajo que - cuestan " (DTS: 377). El principio es pues el mismo. El prerequisite funcional de la igualdad está violado y éste prerequisite es fundamental para un funcionamiento armonioso. "La igualdad en las condiciones externas de la lucha no es tan sólo necesaria para que cada individuo quede ligado a su función, - sino también para ligar entre sí las misma funciones". (DTS: 374). Los procesos de distribución e intercambio necesitan pues la acción espontánea de ese mecanismo. Cuando existan instancia que impidan su acción la organización social resultante sólo se puede conservar en base a una disciplina artificial y forzada.

La necesidad de igualdad, por lo tanto de un valor antropológico, no es producto de las exigencias de ideales sociales, más o menos irracionales, faltos de bases firmes, sino por el contrario una exigencia estructural de toda sociedad con división del trabajo. Constituye algo así como un prerequisite - para que estas sociedades puedan funcionar adecuada y armónicamente. " Si ((las sociedades con división del trabajo)) se esfuerzan y deben esforzarse en borrar en lo posible las desigualdades exteriores, no es tan sólo porque la empresa sea bella, sino porque su misma existencia está comprometida en este - problema (...) pues (...) la solidaridad no es posible en ellas másque bajo esta condición" (DTS: 374). Ahora bien, esta igualdad exigida tiene un significado restrictivo. Entendemos por esto que sólo tiene un espacio de implantación social restringido y que, por lo tanto, no es una igualdad a implantar en el seno de todas las relaciones sociales. Es por ello una igualdad que no solo está acompañada naturalmente, sino que además necesita estar acompañada, por una amplia serie de desigualdades que afectan a otras esferas de la vida

social. La igualdad que Durkheim cree exigida por las condiciones de vida de las sociedades con división del trabajo afecta tan sólo a las condiciones de partida en la lucha por la distribución de las tareas sociales o por el intercambio de bienes y servicios. "La igualdad cuya necesidad afirma la conciencia pública (...) no puede ser mas que la igualdad en las condiciones exteriores en la lucha (...) ((ya que)) el progreso de la división del trabajo implica por el contrario una desigualdad continuamente creciente" (DTS: 372-3). En — efecto, lo propio de la división del trabajo, aquello que constituye su manifestación espontánea y normal y asegura su inquebrantable solidaridad social es que "las desigualdades sociales sean exactamente expresivas de las desigualdades naturales" (DTS: 370). La limitación del prerequisite de igualdad a espacios sociales restringidos queda vinculada así a determinadas características de las estructuras de tipo organizado. Estas suponen la ruptura del reino de la homogeneidad social y con ello la apertura de un proceso de diferenciación y jerarquización de tareas sociales a que ya hemos hecho mención en el capítulo anterior. De aquí que incluso en el régimen eufuncional de intercambios no rija la igualdad absoluta. En el intercambio de valores entre actores sociales diferenciados "sin duda, el mérito desigual determinará siempre que los hombres ocupen situaciones desiguales en la sociedad; pero tales desigualdades no son exteriores más que en apariencia pues no hacen más que traducir hacia afuera desigualdades internas; no tienen pues otra influencia sobre la determinación de los valores que la de establecer entre estos últimos una gradación paralela a la jerarquía de las funciones sociales" (DTS: 377-8). La posición queda claramente perfilada: las desigualdades sociales sólo son normales si corresponden a desigualdades naturales. Tal posibilidad es real y en el régimen social basado exclusivamente en la división del trabajo, siempre que no interfiera ninguna instancia extraña, se asistirá a una fuerte desigualdad so-

cial (estratificación social) que sin embargo no pondría en dificultades la continuidad de ese acuerdo social básico que actúa como fundamento de la solidaridad social. La razón sería que se trataría de desigualdades merecidas, que responden a desigualdades naturales. El mérito se erige así como razón de la desigualdad y, consecuentemente, la concepción durkheimiana de la sociedad perfectamente integrada consiste, como ha destacado Filloux, en una estricta meritocracia (Filloux, 1977: 178).

Con independencia de las dificultades que acumula tal posición teórica y de los límites que pone al inicial radicalismo de su crítica social y — eventuales propuestas de reforma, en éstas tesis asistimos de nuevo a lo que ya hemos destacado anteriormente como propio de la estructura explicativa del análisis patológico. De nuevo se sitúa en un mismo plano ontológico lo fisiológico normal y lo patológico. La desigualdad social no sólo es patológica sino también normal. Estará en el primer caso cuando exista un desplazamiento hacia espacios impropios de mecanismos de desigualdad necesarios en otros espacios sociales. El mismo argumento fundamenta la distinción entre la constricción patológica y normal. En los dos casos lo patológico es pues pura — desviación impropia de un mecanismo social normal en sí. La enfermedad no — crea nada nueva en sí sino que desarregla el curso de fenómenos en sí normales.

Por otro lado, al situar así a la división del trabajo constrictiva Durkheim consigue resultados simétricos a los del caso de la división anómica. Sitúa, en efecto, a la enfermedad social en un contexto socio-histórico explicativo. Sólo es posible la división constrictiva en el seno de aquellas sociedades organizadas por la división del trabajo, ya que son mecanismos propios de ésta, y normales, los que, al ser desplazados, provocan la enfermedad.

Llegamos con ésto a lo que designábamos anteriormente como el tercer momento del análisis etiológico, aquél en que se determina cuál es el fenómeno desencadenante de la enfermedad. En estricta correspondencia a la lógica del sistema, este elemento debe ser, por un lado, exterior a la necesidad del agregado social, pues si no la enfermedad sería algo inscrito necesariamente en él, y por otro lado, tener el suficiente poder causal como para desviar a aquél de su dirección normal y espontánea.

Aunque agente exterior, el elemento desencadenante de la desviación debe encontrarse ante un tipo de estructuras que posibilite su acción desordenadora, pues si no su acción sería ineficaz. En base a esto, Durkheim pasa a mostrar cuales son estas características y las cifra en la diferencia existente entre el organismo social y el biológico. "Nada parecido se observa en el organismo (...). Una célula o un órgano nunca trata de usurpar un papel diferente del que le corresponde. La razón reside en que cada elemento anatómico se dirige mecánicamente hacia su cometido (...) No ocurre lo mismo con las sociedades. En éstas, la contingencia es mayor; existe mayor distancia entre las disposiciones hereditarias del individuo y la función social que ha de cumplir; las primeras no suponen a las segundas con una necesidad tan inmediata. Este aspecto, abierto a tanteos y deliberación, lo está también al juego de una multitud de causas que pueden hacer que la naturaleza individual se desvie de su dirección normal creando un estado patológico". (DTS: 367-8). Aunque se muestran las diferencias entre organismo y sociedad no se rompe con el paradigma organicista con que se opera. Si la sociedad tiene que resolver problemas que el organismo tiene ya resueltos, esto no significa que los tenga que resolver de manera distinta a la del organismo. El modelo eufuncional que la sociedad debe seguir es el del organismo, con la diferencia de que, dada su caracterís-

tica apertura a soluciones dispares, pueda equivocarse cayendo así en un estado patológico. En éstas equivocaciones o desviaciones intervienen esas causas exteriores y contingentes. En el caso concreto de la división constrictiva del trabajo Durkheim pone, como ya vimos, a lo que él llama, la institución de las clases sociales o castas cómo ese agente inductor de la enfermedad social. Es la existencia de clases sociales lo que provoca que los circuitos de distribución e intercambios sociales se desvíen hacia conformaciones impropias, produciendo pues, en última instancia, la lucha de clases como exponente sintomático de la división constrictiva.

Durkheim no desarrolla una teoría sistemática sobre la estratificación social. En el capítulo IV confrontaremos las posiciones durkheimianas en relación a las clases sociales con las características de la teoría marxista. Ahora nos ceñiremos a las indicaciones dispersas que sobre éste tema se recogen en la DTS. El contexto en el que el tema de las clases es abordado es significativo. Aparece en el seno del capítulo dedicado a la crítica de la incidencia de los factores hereditarios sobre la división del trabajo. En éste capítulo lo que se pretende demostrar es doblemente que, por un lado, las clases corresponden a un periodo de transición entre las sociedades segmentarias y las organizadas y, por otro lado, que no existe ningún argumento válido para justificar la adecuación de las clases sociales a las sociedades ya organizadas definitivamente en base a la división del trabajo. El paso de las sociedades segmentarias a las organizadas supone, como vimos en el primer capítulo, el paso de una organización basada en la familia, como verdadero núcleo social, a otra basada en la profesión. Las clases sociales son segmentos profesionales, es decir, agrupaciones sociales familiares típicas de las sociedades segmentarias que actúan como agrupaciones sociales profesionales típicas de las socie-

dades organizadas. "De una manera general, las clases y las castas (...) provienen de la mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente" (DTS: 158). De aquí su definición "un segmento - transformado en órgano" (DTS: 289). Esta situación es típica de un momento de transición, "Tan pronto como la división del trabajo aparece de manera característica se fija de una forma que se transmite hereditariamente; así nacen las castas (...) Allí donde las castas tienden a desaparecer son reemplazadas por las clases que, por estar menos cerradas hacia afuera, no dejan por ello de basarse en el mismo principio" (DTS: 293). La diferencia entre casta y clase es pues clara: se basa en su mayor o menor cierre hacia afuera, Pero el principio que las organiza es idéntico: el alargamiento del tipo de organización segmentario-familiar en la organización de las actividades profesionales.

Ahora bien, lo que interesa destacar de estas tesis es la caracterización como transitorio del régimen de castas-clases. Estas son sólo propias de un momento de transición y por ello deben desaparecer cuando tal transición acabe. Las mismas razones que explican la aparición de castas y clases explican la necesidad de su desaparición. Su aparición se explica por el hecho de que cuando la división del trabajo está poco desarrollada es posible que las aptitudes necesarias para el desempeño de los distintos oficios se puedan transmitir hereditariamente. " Con seguridad, esta institución ((clases y castas)) no es - una simple consecuencia de las transmisiones hereditarias. Muchas otras causas han contribuido a su aparición. Pero no habría sido capaz de generalizarse hasta tal punto, ni de persistir tanto tiempo, si, en general, no hubiera logrado situar a cada cual en el lugar que le era apropiado. Si el sistema de castas hubiera sido contrario a las aspiraciones individuales y al interés social, ningún artificio hubiera podido mantenerlo (...) La rigidez de los cuadros —

sociales no hace pues más que expresar la manera inmutable en que entonces se distribuían las aptitudes, y ésta misma inmutabilidad no se podía deber más que a la acción de las leyes de la herencia" (DTS: 293). Pero si ésta institución sirvió para fijar aptitudes y por ello para fijar el nuevo tipo de organización basada en la división del trabajo, su perpetuación impone también trabas al posterior desarrollo de ésta última. Las castas y clases se convierten en un impedimento para su ulterior desarrollo y es por esto por lo que la división del trabajo se enfrenta frontalmente a ella. "Durante siglos el trabajo ha quedado organizado de igual manera sin que nadie osara introducir ninguna innovación (...) Por consiguiente, para que la división del trabajo haya podido desarrollarse, ha sido preciso que (...) el progreso destruyera a las castas y las clases" (DTS: 295). De aquí una ley histórica que enfrenta a la división del trabajo con las castas y las clases. "El declive progresivo de las castas a partir del momento en que la división del trabajo se ha establecido, constituye una ley de la historia, pues dado que están vinculadas a la organización político-familiar retroceden al hacerlo este tipo de organización" (DTS: 372).

De todo esto resulta una tesis sumamente sugestiva: que siendo las castas y las clases instituciones sociales propias de un periodo de transición no se corresponden al momento de plena implantación de la solidaridad orgánica, con lo que su persistencia en el seno de las sociedades organizadas, supone, por un lado, una supervivencia histórica que puede ser efectamente desarraigada, y por otro lado, la existencia de un factor extraño a la fisiología del organismo social que le hace desviar de su dirección natural y espontánea. "Si la institución de las clases o de las castas origina a veces tensiones dolorosas, en vez de producir solidaridad, es porque la distribución de las fun-

ciones sociales sobre la que se basa no responde o más bien ya no responde a la distribución de los talentos naturales" (DTS: 368). De ahí la afección de los circuitos de distribución y la ruptura del acuerdo social. Lo mismo ocurre con el intercambio. "Si una clase de la sociedad se ve obligada, para vivir, a hacer aceptar a cualquier precio sus servicios, mientras que la otra puede prescindir de ello, gracias a los recursos de que dispone y que, con todo, no son necesariamente el fruto de alguna superioridad social, la segunda dicta injustamente la ley a la primera. Dicho de otra manera, no puede haber ricos ni pobres de nacimiento sin que haya contratos injustos" (DTS: - 378). Con las clases, las fuentes de solidaridad se ven rotas. Las sociedades organizadas deben luchar contra esta fuente de desorganización. "Cuando el régimen de castas ha desaparecido jurídicamente, se sobrevive asimismo en las - costumbres; gracias a la existencia de ciertos prejuicios se favorece a unos o desfavorece a otros con independencia de sus méritos. Por último, aún cuando no queda, por decirlo así, ninguna traza de todos esos vestigios del pasado, la transmisión hereditaria de las riquezas es suficiente para hacer muy desiguales las condiciones exteriores en las que la lucha se desarrolla; pues da a unos ventajas que no tienen necesariamente correspondencia con su valía personal" (DTS: 371-2).

Las clases sociales constituyen así la institución social que hace desviarse a la división del trabajo de su organización típica y normal. Su desaparición no es sólo deseable para lograr una sociedad cohesionada, sino también posible e incluso necesaria, pues, dado que se enfrentan con los principios estructurales de la división del trabajo, la progresiva implantación de ésta las irá disolviendo. Ahora bien, esta desaparición se plantea lógicamente al nivel del discurso que Durkheim ha elaborado sobre las clases. Las notas que son —

condicionantes para su estricta comprensión son dos. Por un lado, Durkheim tiende a identificar castas y clases sociales, por lo que alarga hacia éstas últimas las notas definitorias de las primeras. En base a esto, lo característico de la clases social resulta ser una superposición de una estructura premoderna de tipo familiar, sobre otra de tipo moderno, la profesional. De ahí los mecanismos de su reclutamiento: la herencia frente al mérito, el estatuto adscrito frente al adquirido. Esto supone que la abolición de las clases sociales queda identificada con la desaparición de las trabas de tipo familiar en la determinación de las desigualdades sociales. La sociedad ideal, con una sólida solidaridad orgánica, será pues aquélla en la que los que ocupan los distintos papeles sociales jerarquizados y desiguales lo hagan en base a méritos personales. Aquí es donde interviene esta segunda nota que anunciamos y a la que ya hemos hecho referencia anteriormente. Si la sociedad basada en la división del trabajo no supone la existencia de clases sociales no es porque abole toda diferenciación discriminatoria en la distribución del poder, - toda la jerarquía y toda desigualdad. La desaparición de las clases supone tan sólo la desaparición de un tipo de desigualdad, aquélla que afecta al reclutamiento para las distintas tareas sociales y a la equivalencia de los valores de bienes y servicios intercambiados, permaneciendo el resto del conjunto de desigualdades no sólo intocado, sino plenamente legitimado como necesidades funcionales del sistema. La desaparición de las clases no supone, sino más bien implica, la persistencia de una fuerte estratificación social legitimada en términos meritocráticos. Son éstos los límites de la crítica social durkheimiana, límites que se intentará analizar más en profundidad en el capítulo IV, cuando expongamos la proyección político-social de la obra de Durkheim, sobre todo en su relación con el pensamiento socialista.

3. Los límites de la patología social durkheimiana

3.1. Consideraciones generales

En el presente apartado se pretende mostrar ciertas limitaciones o insuficiencia de la patología social durkheimiana de carácter estratégico. Con esto queremos decir que huímos deliberadamente del propósito de elaborar un repertorio detallado de todas sus posibles limitaciones, centrándonos en aquéllas que, por su carácter estructural, ponen los límites absolutos del sistema.

Por otro lado, situamos el problema de los límites en el interior de la obra de Durkheim, con el propósito de hacer inteligibles los motivos de su posterior reorientación. En este sentido, nuestra finalidad es dinámica: esbozar aquella problemática cuya asunción por parte de Durkheim, en términos implícitos o explícitos, le llevan a replanteamientos generales. Sostenemos que esta problemática es la de las limitaciones de su análisis patológico. Esto significa, por un lado, que el estatuto de la patología social es de primera importancia en su obra, pues es alrededor suyo donde se van a desarrollar los fundamentales virajes teóricos. Si tenemos en cuenta que lo que se intenta en la patología es lograr una solución racional de la cuestión social, al desplazar ésta fuera de los márgenes de funcionamiento normal del sistema social, comprenderemos por qué juega ese papel estratégico. La cuestión social constituye como hemos dicho, la problemática fundamental que toda la obra de Durkheim pretende resolver. De éste modo resulta lógico que sean las insuficiencias que aparecen en su resolución (patología social) las que determinan la aparición de enfoques alternativos.

En la organización del apartado partimos de la diferencia de dos tipos de limitaciones que distinguimos entre sí como limitaciones interna y externa. La interioridad y la exterioridad, que no han de ser entendidas en términos absolutos, tienen como punto de referencia el sistema teórico en que se asienta la patología social. Entendemos por limitaciones internas del sistemas aquellas que, desarrollándose en su seno y por lo tanto sin referencia a ningún elemento extraño a él, ponen en contradicción, o por lo menos en fuerte tensión, los presupuestos teóricos de que se parte con los resultados teóricos a que se llega. Por su parte, entendemos por limitaciones externas aquellas en las que los límites explicativos del sistema teórico se muestran en el contraste entre los resultados a que se llega y el objeto exterior que se pretende teorizar. En sí, ésta distinción que nos parece pertinente, es una de las posibles y su terminología no es necesaria. Se podría sustituir claramente por otros dos enunciados: contradicciones internas del sistemas y límites ideológicos del sistema. El motivo de que nos basemos en ella está sin embargo relacionado con los problemas que hemos enunciado al principio. La reacción de Durkheim a los dos tipos de limitaciones será distinta, lo que determinará en la evolución posterior de su sistema teórico una constante y una variación. Variación en relación al problema de fondo de lo que llamamos las limitaciones internas de ésta primera patología social. Constante en cuanto a la reproducción o persistencia de lo que llamamos las limitaciones externas del sistema, en su posterior evolución.

Antes de pasar a detallar en qué consisten estas limitaciones queremos establecer algunos enunciados claves para el tratamiento del tema.

En primer lugar, retener que la patología social se desarrolla en el seno

de un paradigma teórico organicista de explicación de la vida social. Esto - determina que en el análisis de las enfermedades aparezcan éstas como enfermedades del sistema social. Este carácter sistémico de las enfermedades es el punto más arraigado de toda ésta primera patología. Supone fundamentalmente que los actores sociales no ponen nada en la enfermedad (en su genesis, - desarrollo y desaparición), que son simples pacientes pasivos de desarreglos que se desencadenan con independencia de ellos. Cara a la posterior evolución del pensamiento patológico durkheimiano habrá que ver si el eventual hundimiento de ésta primera patología supondrá también el hundimiento de ésta referencia exclusiva al sistema como espacio de afección y explicación de los desarreglos y, con ello, la posibilidad de que emerja otro espacio, otra realidad, antes inexistentes. Problemas éstos que encararemos en el capítulo V, pero que es preciso presentar ya aquí para posibilitar las pertinentes conexiones.

Por otro lado, y en conexión con lo anterior, el modelo organicista pondrá también determinadas necesidades en la explicación de las enfermedades. Si la sociedad es un organismo análogo al biológico, se supondrá que, no sólo la explicación de las enfermedades, sino las enfermedades mismas son análogas a las biológicas. En coherencia con éste punto de partida, se llegará un resultado: se pondrá como espacio típico de afección patológica al sistema regulatorio del organismo social. En éste sentido, todas las enfermedades serán básicamente afecciones al sistema de regulación social. Pero además, y también en analogía con el organismo, se supondrá que toda afección regulatoria es a la vez afección del equilibrio interno del agregado social. Esto implica que la enfermedad provoca una caída de las constantes vitales y un bloqueo de las funciones típicas que los distintos órganos han de cumplir. Serán pues los campos de la regulación y del equilibrio interorgánico los típicamente afecta-

tados por las enfermedades sociales. Y será también en esa localización donde se encontrarán los límites internos y externos del modelo explicativo. Cara a la posterior evolución de Durkheim, hay que resaltar que la eventual crisis del modelo de análisis patológico que aparece en la DTS pondrá la posibilidad de aparición de nuevos campos de afección patológica y la reconversión significativa de la problemática de la regulación y el equilibrio sociales. Como ya se dijo anteriormente, esto será objeto de análisis en capítulos posteriores.

Pasemos ahora a mostrar qué entendemos por las limitaciones internas y externas que venimos anunciando.

3.2. Límites internos del análisis patológico

Los dos tipos de enfermedades sociales propias de las sociedades organizadas constituyen afecciones de su sistema regulatorio, ya porque, en un caso, se bloquean los mecanismos espontáneos de creación de normas, produciéndose vacíos anómicos, ya porque, en el otro, las normas existentes no son adecuadas para la regulación de los fenómenos que entran en el campo de su competencia y de ahí que sólo se puedan imponer constrictivamente. En uno y otro caso, el organismo social sufre la enfermedad porque el mecanismo de regulación no funciona como debería funcionar. En esto, como hemos subrayado anteriormente, las sociedades reproducen el espacio típico de afección de los demás organismos. Ahora bien, será en éste campo de acercamiento donde se han de destacar las enormes distancias existentes entre el modelo organísmico que se emplea y la realidad que se pretende describir. De ésta distancia surgirán los límites internos del sistema explicativo.

En efecto, si los trastornos sociales suponen vacíos normativos o la existencia de normas injustas que precisan de la constrictión para imponerse, la distancia frente a los trastornos biológicos es tan grande que, aún cuando — puestos en el espacio idéntico de la regulación, necesariamente se ha de poner en cuestión la pertinencia del paradigma organísmico para contenerlos. Y se ha de poner en duda porque el organismo no puede contener tal tipo de enfermedades.

En efecto, no se puede obtener, sin un amplio margen de equivocidad, que la enfermedad orgánica supone un vacío normativo. La naturaleza viva no conoce tal vacío. "El estado patológico o anormal no está constituido por la ausencia de toda norma. La enfermedad es aún una norma de vida, pero una norma inferior en el sentido de que no tolera ninguna desviación de las condiciones en las que vale.(...) No hay desorden sino sustitución de un orden esperado o deseado por otro orden que sólo cabe hacer o sólo cabe sufrir (...) Lo anormal es aquello (...) que es otra normalidad" (Camguilhem, 1971: 139,147, 155). La anomia es imposible en el interior del organismo vivo a no ser como el momento de su disolución y muerte. Pero si el organismo desconoce el vacío, también desconoce la justicia como exigencia normativa y la exterioridad de la violencia en la imposición de las normas. La vida es indiferente ante la justicia, valor — puramente antropológico. El organismo desconoce la posibilidad de normas que se le impongan desde fuera —a no ser en la artificiosidad del experimento— porque parte de normas inscritas, inmanentes. "La norma de vida de un organismo está dada por el organismo mismo, esta contenida en su existencia" (Camguilhem, 1971 206).

Esta distancia, aparente, ya en el campo de la pura patología, entre el

organismo social y el organismo biológico se agudiza si pasamos, en seguimiento de las determinaciones del modelo de que parte la patología social, de lo patológico a lo normal. Si lo patológico no es más que una manifestación cuantitativamente desviada de la fisiológica y en sí, como fenómeno específico, no crea nada nuevo, esto supone que el vacío normativo y la constricción exterior normativa constituyen, en sí, momentos normales necesarios de la vida social. Ya vimos cómo esto resultaba así del análisis de Durkheim y cómo incluso el cambio social (o la desigualdad) constituía una determinación esencial de la vida social normal en las sociedades diferenciadas, incluso su diferencia específica frente a las sociedades tradicionales de tipo segmentario. En esto, la distancia entre las sociedades y los organismos no hace más que agrandarse. El organismo desconoce el cambio como determinación fisiológica y con ello la posibilidad y necesidad de la morfogénesis y la nomogénesis. "A diferencia de la humanidad que -según Marx- sólo se plantea problemas que puede resolver, - la vida multiplica de ante mano las soluciones para los problemas de adaptación que podrían plantearse" (Camguilhem, 1971: 213). La homeostasis, característica específica del organismo vivo, supone una respuesta regulatoria cuya finalidad es la conservación del equilibrio vital ya definido, por tanto, la conservación de la estructura. No se dan, en el interior del organismo, procesos de creación de estructuras y de creación de normas. El normativo no es un problema que haya que solucionar, sino un problema cuyas soluciones están ya dadas y que, caso de que no sean adecuadas, sólo cabe una posibilidad, la muerte. He aquí una diferencia fundamental que Camguilhem ha recogido magistralmente en la siguiente proposición. "Para el organismo la organización constituye su situación de hecho (Fait); para la sociedad su quehacer (affaire)" (Camguilhem, 1970: 333). De aquí también la imposibilidad de que la normativa biológica sea exterior y constrictiva. "En una organización social, las reglas de ajuste de

las partes en una colectividad más o menos lúcida de su propio destino (...) son exteriores a las multiplicidades ajustadas. Las reglas tienen que ser representadas, aprendidas, rememoradas, aplicadas. Mientras que en un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son immanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo. En éste caso no hay ni desviación, ni distancia, ni dilación entre la regla y la regulación. El orden social es un conjunto de reglas cuyos servidores o beneficiarios, - sus dirigentes en todo caso, deben atender. El orden vital está constituido por el conjunto de reglas que son vividas sin problemas" (Camguilhem, 1971: 197).

Con ésto llegamos al punto fundamental de nuestro análisis crítico. En el desarrollo de un análisis concreto de los fenómenos patológicos más característicos de las sociedades diferenciadas, Durkheim ha llegado al aislamiento de determinadas enfermedades que, ya en sí o en su relación con sus correlatos fisiológicos, suponen la presencia de un espacio de desarrollo absolutamente diferente al del organismo. Con todo, este distanciamiento implícito en relación al modelo organísmico es el resultado, paradójicamente, del seguimiento fiel de las determinaciones que le son propias en el campo del análisis patológico: poner a la enfermedad como variación cuantitativa del estado normal y - buscar la enfermedad en el campo de la regulación. El punto de partida organísmico no impide aislar a la vida social en lo que le es específico y, por lo tanto, en su infinita distancia con respecto a la biológica. El carácter contradictorio y la conflictividad interior de sus tesis se nos desvelan entonces. Sólo el modelo organísmico le ha permitido catalogar como patológicos a una serie de fenómenos que ciertamente no se corresponden al funcionamiento normal de una totalidad orgánica. Es este punto fundamental de referencia, basado en

las ideas de armonía y equilibrio, el que desecha hacia el espacio de la patología toda aquella fenomenología social en la que aparezcan la lucha, el enfrentamiento, el desequilibrio, en una palabra, la ruptura del consenso orgánico. El organismo vivo, a diferencia del social, no acepta la contradicción en su seno. Partiendo de éste modelo, son necesariamente clasificables como síntomas patológicos todos estos fenómenos sociales. Ahora bien, al determinar las características de las enfermedades que se muestran en ese cuadro sintomatológico, aparecen determinados rasgos de la vida social no sólo atípicos, sino además incompatibles con los de la vida del organismo biológico. Esto supone que el modelo que ha permitido la calificación patológica de tales fenómenos, y con ello el desecharlos de la normalidad de vida del sistema, queda invalidado. El dilema queda entonces dibujado, aunque si bien de manera implícita, no por ello menos realmente: optar por la pertinencia del modelo organicista en contra de los fenómenos de que ha de dar cuenta u optar por tales fenómenos en contra del modelo que es incapaz de contenerlos plenamente. Como veremos en capítulos posteriores -básicamente los capítulos V, VI y VII- Durkheim optará por la segunda alternativa.

3.2. Límites externos del análisis patológico

Al plantearnos los límites externos del análisis patológico pretendemos abrir un nuevo terreno problemático. Esto lo podemos resumir como el de la capacidad de un discurso teórico para encarar y resolver el campo de realidad a que quiere acercarse. El resultado a que queremos llegar es mostrar de qué manera las tesis de Durkheim sólo son capaces de resolver el campo problemático que encara por medio de su radical mistificación. En éste sentido, la teoría está limitada exteriormente, pues sólo puede contener la realidad -

social que tematiza deformándola hasta hacerla compatible con sus intenciones conciliadoras.

Al plantearnos esta problemática estamos entrando de lleno también en la problemática de los límites mistificadores del conjunto del discurso fisiológico-patológico que se desarrolla en la DTS. Hemos dicho ya que la patología es el banco de prueba del análisis fisiológico. El modelo elaborado sobre la normalidad de la división del trabajo sólo puede ser plenamente verificado - tras el análisis patológico, pues sólo tras éste aquellos fenómenos reales que niegan al primero pueden situarse en un espacio ^{en} que no le interfieran. Por otro lado, todo el discurso teórico de la DTS tiene por finalidad la patología en cuanto que la problemática básica es la cuestión social y ésta sólo es afrontada directamente en el análisis patológico. De éste modo, los defectos, insuficiencias y errores de la patología social marcarán los límites de la misma fisiología social.

El servicio fundamental que el análisis patológico rinde consiste en la demostración de que la existencia de la división del trabajo está reñida con su esencia. La constatación de esta realidad no crea sin embargo dificultades al modelo esencial de la división del trabajo. Y no le crea dificultades porque el cometido del análisis patológico es mostrar en qué sentido la existencia de la división del trabajo es fruto de causas sociales coyunturales que no sólo no están inscritas necesariamente en su lógica, sino que además son directamente contrarias a ésta. De éste modo, se llega a un resultado optimista: las formas patológicas que impiden la manifestación esencial de la división del trabajo son realidades coyunturales, puros accidentes, que serán superados. Al cabo, la sociedad organizada encontrará un perfecto equilibrio y

la cuestión social será erradicada.

El resultado es pues éste. Una excesiva aceleración del cambio que impide una adecuada comunicación entre los órganos especializadas y la institución de las clases sociales son las que originan la cuestión social. Ambos fenómenos son contrarios a la lógica de la división del trabajo, Pero, en cuanto que existentes, son la causa de sus malformaciones: Las formas patológicas de la división del trabajo. Producto de esa malformación es el hecho de que no se asista a una reconciliación plena de los dos polos cuya aparente contradicción había destacado Durkheim como expresión fundamental de la cuestión social. En efecto, el vacío anómico produce pérdida de solidaridad. Faltos de definiciones normativas sobre los términos estrictos de su competencia y sobre los marcos objetivos de referencia de su interacción, los distintos órganos que forman la totalidad compleja pierden organicidad. Se convierten por ello en -
mónadas aisladas y egoistas incapaces de cooperar. De ahí los conflictos, los continuos tanteos que afloran en la existencia de las sociedades organizadas. Por otro lado, en cuanto que la única reglamentación existente es de tipo con-
strictivo y por ello inadecuado a las necesidades espontáneas de organización de la totalidad social, los actores sociales ven frustradas las posibilidades de realizar una acción autónoma y personal. La división constrictiva del trabajo provoca, como hemos visto, desigualdades que no son merecidas individualmente y fruto de ello es que no exista espacio para la realización de la libertad individual. Hemos visto, a lo largo de éste capítulo y del anterior, que la libertad de que habla Durkheim es, por un lado, libertad en la norma y, por otro, libertad en la realización de la propia vocación. En el primer sentido, la anomia impide la creación de marcos normativos en que se desarrolle la libertad individual. En el segundo caso, más importante sin duda, la división

constrictiva hace que las aptitudes individuales que determinan específicas vocaciones y aspiraciones no sean el fundamento en el reparto de las distintas tareas sociales desiguales. Si los hombres no pueden realizar su vocación, si las tareas que cumplen no son adecuadas a su aptitudes, la libertad que debería asegurar el sistema social queda frustrada.

Las formas anormales impiden pues la constitución de ese efecto moral típico de la división del trabajo social: la reconciliación plena de la solidaridad social y la autonomía individual. Y es ésta la causa del desarreglo existente en las sociedades nuevas.

Podemos ahora comprender mejor en que consiste la cuestión social. Esta es, por un lado, fruto de causas estructurales: aquellos fenómenos sociales que han provocado la aparición de las formas desviadas de la aparición del trabajo. Desde este punto de vista pues, la cuestión social es producto de una incomunicación interorgánica provocada por un cambio excesivamente acelerado y de la existencia de clases sociales en los términos en que Durkheim las concibe. Pero, por otro lado, del análisis de Durkheim resulta que la cuestión social se muestra de manera inmediata como ruptura del consenso social, El problema que se abre pues es el de resolver de qué manera aquellas causas estructurales han podido determinar esta ruptura del consenso social.

Que la cuestión social se muestra como ruptura de consenso resulta indudable del análisis de los fenómenos que la manifiestan. El fundamental es el de la lucha de clases. Las clases se enfrentan entre sí porque no existe — acuerdo fundamental en la definición del orden social que debe presidir su interacción. Este desacuerdo lo podemos caracterizar mas exactamente aún. Es

un desacuerdo fruto de una contradicción. La contradicción es la que se establece entre las expectativas de una clase y los marcos institucionales en los que tales expectativas se han de realizar. Estos marcos institucionales frustran, hacen imposible, la realización de tales expectativas. De ahí un único resultado posible: la lucha, la ruptura del consenso.

La concepción durkheimiana de la cuestión social nos da las clases para especificar en qué consisten tales expectativas y de qué manera se ven frustradas por la configuración real del sistema. Las expectativas sociales no son - otras que aquellas que surgen con el progreso de la división del trabajo. Según éste se va afirmando, la vieja conciencia colectiva entra en crisis y aparece, como producto mecánico de cambios estructurales, según vimos en el primer capítulo, una nueva conciencia común, la del culto a la persona humana. - Es esta nueva conciencia común, objetivación del nuevo consenso sobre ideales y valores que la nueva sociedad debe realizar, la que se muestra en la divisa revolucionaria de 1789 y actúa como centro fundamental del consenso en la - IIIª República. El culto del individuo está recogido en el ideario revolucionario de la Fraternidad, Igualdad y Libertad. Este ideario no es producto de la voluntad irracional y utópica de los hombres de nuestro tiempo, sino un - producto mecánico de los cambios estructurales que se han producido. "El ideal reposa sobre el vacío sino tiene sus raíces en la realidad"(DTS: XXXIX). En - relación al sentimiento de igualdad, dice Durkheim: "un sentimiento tan generalizado no puede ser una pura ilusión, sino que debe expresar, de una manera confusa, algún aspecto de la realidad" (DTS: 372). En congruencia con esto, - muestra de la siguiente manera los ideales hacia los que nos dirige la división del trabajo. "Se puede pues decir que la tarea de las sociedades más avanzadas consiste en la realización de una obra de justicia (...), nuestro ideal es in-

troducir cada vez mas equidad en nuestras relaciones sociales, a fin de asegurar el libre desarrollo de todas las fuerzas socialmente útiles (...). No existen necesidades mejor fundadas que tales tendencias, pues son una consecuencia necesaria de los cambios que han ocurrido en la estructura de las sociedades. Porque el tipo segmentario se borra y el tipo organizado se desarrolla, porque la solidaridad orgánica desplaza progresivamente a la que resulta de la semejanza, es indispensable que se nivelen las condiciones exteriores. La armonía de las funciones y, por consiguiente, la existencia tienen este precio. Por lo mismo que los pueblos antiguos tenían fundamentalmente necesidad de una fé común para poder vivir, nosotros tenemos necesidad de justicia y se puede estar seguro de que esta necesidad se hará cada vez mas exigente si, como todo ayuda a prever, las condiciones que dominan la evolución social siguen siendo las mismas" (DTS: 382). Las exigencias explicitadas en los ideales sociales modernos, son pues producto de exigencias estructurales. Sólo - porque la división del trabajo se ha desarrollado, ha podido surgir tal ideario social. "La Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, son expresiones de - corrientes sociales existentes efectivamente. Y es que desde la perspectiva de Durkheim, el funcionamiento de las sociedades orgánicas exige tales principios" (Rodriguez Zúñiga, 1978: 73). Por demás, Bouglé, un miembro de la escuela durkheimiana desarrollará sistemáticamente estas tesis en les idées égalitaires (Bouglé, 1899: 239-49), habiendo ya en 1896, en un artículo que levantó una fuerte polémica por parte de Andler, destacado la conexión existente entre la solidaridad orgánica y el ideario republicano (Bouglé, 1896: 125-6).

El análisis de las formas desviadas de la división del trabajo, así como el análisis de su fisiología normal, nos muestra hasta qué punto la divisa republicana no es mas que la objetivación a nivel de la conciencia social de co-

rrientes profundas que están en los fundamentos de las sociedades organizadas. La pretendida reconciliación de la solidaridad y la autonomía individual, que Durkheim cree ver en la división del trabajo normal, no es más que el fenómeno social estratégico que fundamenta a la trinidad Fraternidad, Libertad e Igualdad. Nuestras sociedades tienden a organizarse naturalmente en tales términos. Esos ideales se convierten así en el único espacio posible de consenso hacia el que confluyen todas las conciencias. Cualquier traba que impida o niegue su realización provocará una quiebra de ese consenso fundamental. Pues bien, las formas anómalas de la división del trabajo hacen que el complejo institucional en que se organizan las sociedades organizadas estén incapacitado para asegurar la realización de tales valores. El vacío normativo impide la fraternidad, pues los hombres, al estar faltos de definiciones normativas, pierden puntos de referencia fijos y objetivos y luchan entre sí. Todo vacío de solidaridad, y la solidaridad no es un sentimiento general sino que ha de estar plasmada en códigos normativos obligatorios, provoca vacío de fraternidad. Por otro lado, las restricciones institucionales a la realización de la igualdad y la libertad son producto de la división constructiva del trabajo. Los hombres no actúan en condiciones de igualdad ni pueden realizar su libre vocación en la profesión por la presencia de tipos de organización clasista que lo impiden.

La cuestión social se presenta entonces claramente. Los progresos de la división del trabajo han instalado un nuevo universo de valores. Este universo constituye el espacio de consenso fundamental de nuestras sociedades, en el sentido de que sólo porque comulgan en él y creen que la organización social en la que viven lo hace posible y realiza, los hombres aceptan el orden vigente. Las formas patológicas de la división del trabajo chocan frontalmente contra universo de valores, creando una sistemática frustración para las espectau

tivas sociales. El resultado es el conflicto generalizado y la quiebra radical de la organicidad. De aquí la cuestión social.

Es a éste nivel último de análisis donde se presentan las limitaciones teóricas de todo el modelo. Estas limitaciones se hacen patentes a los dos niveles del análisis. Por un lado, en referencia a lo que Durkheim aísla como causas estructurales de la cuestión social. Por otro lado, en lo que nos ha aparecido como las causas inmediatas de esa misma cuestión social.

En relación al primer punto, tan sólo el hecho de que se actúa con un modelo organísmico permite a Durkheim desechar coherentemente hacia márgenes exteriores al sistema social los fenómenos causales de lo que el denomina formas patológicas de la división del trabajo. Sólo porque se concibe a la sociedad como un organismo tiene coherencia designar como accidentes coyunturales de la división del trabajo al vacío normativo y a las clases sociales. En efecto, en el seno de un modelo organísmico, como ya establecimos anteriormente el vacío normativo carece de sentido. Pero en la sociedad no. Y esto es así por la infinita distancia que media entre ambas realidades. En las sociedades, los procesos de diferenciación son a la vez procesos de contradicción. Por el contrario, en el organismo toda diferencia orgánica, en cuanto que supone a la totalidad como punto fundamental de referencia, implica armonía y complementación. De aquí que todo proceso de diferenciación se vea acompañado de un consenso normativo por el que cada órgano, y los órganos entre sí, acaban conociendo las definiciones normativas objetivas por las que se rigen. En el caso de las sociedades, la diferenciación puede ser complementación pero también contradicción. Puesta la contradicción, la norma no surge espontánea y naturalmente por la simple interacción, sino que es fruto de la dominación de un

polo contradictorio sobre el otro. La homegeneidad normativa es siempre constructiva en la sociedad, ya que no existe para ello ningún orden objetivo de distribución del poder como punto de referencia. La desigualdad nunca es natural y sólo supone una definición desde una plataforma de poder de aquellos que dominan sobre los dominados. Por otro lado, las clases sociales son también desconocidas en el organismo. La diferenciación orgánica no es diferencia de clases. Por ésto no existe espacio para ellas en el interior del modelo de organismo social. Aparecen así como anomalías que hay que negar. Pero la negación que de ellas hace Durkheim no es consistente. Durkheim no analiza en absoluto, y esto lo veremos con detenimiento en el capítulo IV, las relaciones entre las clases al nivel de la producción. Su alternativa de sociedad estratificada meritocráticamente pero sin clases sería una en la que, existiendo la propiedad privada de los medios de producción y por ello la relación capital-trabajo, dejarían de existir burguesía y proletariado.

Pero lo que queremos resaltar más vivamente, porque creemos que constituye el momento fundamental del análisis patológico durkheimiano, son las contradicciones existentes en su explicación de la cuestión social en términos inmediatos. Esta es, como vimos fruto de la contradicción entre el sistema de valores modernos y los espacios institucionales para su realización. Nuestras sociedades exigen fraternidad, libertad e igualdad, pero crean trabas para su realización. Puesta así la contradicción, aparece ésta como si enfrentara a dos polos que se han excindido debido a causas coyunturales. Por un lado, el sistema de valores, objeto de consenso, es representativo de las exigencias normales de la división del trabajo. Por otro, el sistema institucional que lo frustra es representativo de la forma anormales y accidentales de tal división del trabajo. La contradicción se da pues entre la esencia y la existencia coyunturalmente desviada de la división del trabajo. Ahora bien, esa contradicción se presenta así porque se ha mitificado la co—

nexión real existente entre el sistema de valores y el sistema de instituciones objetivas de nuestras sociedades. Esta mistificación consiste en la ocultación del hecho de que el mismo sistema de valores reproduce, contiene en sí, las bases de su frustración y que, por lo tanto, no es contradictorio con nada extraño a él, sino consigo mismo. Y es así, porque el sistema de valores de un determinado sistema social reproduce las contradicciones que actúan en tal sistema. No es independiente de él, ni se le opone como su prefiguración normal frente a una degradación existencial de equipo coyuntural.

Pizzorno, en un incisivo y renovador artículo sobre las dificultades estratégicas de las tesis de Durkheim, ha mostrado cumplidamente esta contradicción que organiza ya el mismo sistema de valores que Durkheim pretende contraponer a la realidad. " Se trata de la contradicción inherente a todo sistema de valores que consagra por un lado, el derecho al éxito individual (vocación como valor confirmado por la colectividad) y, por otro lado, la necesidad de la igualdad como condición de la admisibilidad moral de éxito (...). Los valores de una sociedad individualista deben permitir la evolución de las realizaciones individuales. Pero tales realizaciones se refieren siempre a la formación de desigualdades. En la medida en que los valores deben permitir la evaluación de tales desigualdades relativas, deben también dar razón de la insatisfacción ante las desigualdades que se engendran. Este sistema de valores contiene pues en sí una contradicción" (Pizzorno, 1963: 12). El tema parece claro. El sistema de valores de las sociedades organizadas es autocontradictorio. Pone a la libertad como un valor que se concreta en la realización de las propias vocaciones y en el reconocimiento discriminado del propio mérito. Como tal es una libertad para la desigualdad. En el análisis de la división del trabajo constrictivo vimos que ésta era exactamente la posición de Durkheim.

Ahora bien, el mismo sistema de valores exige la igualdad como punto de partida para que esa libertad en la desigualdad sea reconocida socialmente. La contradicción se dibuja claramente entre el término de partida y el término de llegada. La libertad es negada por la igualdad y la igualdad por la libertad. El sistema conlleva en sí ésta contradicción. Ahora bien, si el sistema de valores es expresivo de la esencia de la división del trabajo, y ésta es ya contradictoria, entonces la contradicción no se dibuja entre esencia y existencia, sino en el seno de los dos niveles. La división del trabajo patológica no puede ser entonces rechazada como desviación de la normal, sino como su manifestación más clara.

Y en esto vemos en qué consiste la mistificación. Consiste en ocultar la contradicción en el seno de un espacio de la realidad que se presenta como más verdadero o esencial que el empíricamente dado. Si los valores modernos no reposan en el vacío sino que expresan la realidad hacia que se tiende de manera mecánica, y estos valores no son contradictorios y se enfrentan, negándola, a la cuestión social, entonces en la división del trabajo no aparece la contradicción y la cuestión social aparece situada por fuera de sus márgenes. La sociología crítica y reformista de Durkheim se convierte así en ideología en sentido estricto. Oculta las contradicciones reales y absolutiza una parte limitada de la realidad frente a otra. Ocurre así con Durkheim lo mismo que Marx decía que ocurría con los reformistas sociales franceses de su época. Se constata una contradicción pero se la sitúa en un espacio desplazado, privilegiándose a un orden de realidad como más esencial frente a otro degradado y coyuntural. El texto de Marx es lo suficientemente importante y adecuado al caso — como para citarlo por extenso. Con él cerramos el presente capítulo. "Ocurre, dice Marx, que algunos socialistas(...), especialmente en Francia, intentan

demostrar que el socialismo es la realización de los ideales burgueses enunciados en la Revolución Francesa. Afirman, entre otras cosas, que, al principio, el cambio, el valor, etc. representaban (bajo una forma adecuada) el reino de la libertad, de la igualdad para todos, pero que todo ello ha sido falseado por el dinero, el capital, etc. La historia intentó ~~esterilmente~~ hasta ese momento realizar tales ideas de acuerdo con su esencia verdadera (...): la historia falsa de esas ideas puede ahora, pues, ceder el paso a la historia verdadera. Hay que responderles: el valor de cambio, y aún más el sistema monetario, constituyen de hecho el fundamento de la igualdad y la libertad; - las perturbaciones sobrevenidas en la evolución moderna no son más que trastornos inherentes al sistema; dicho de otro modo, la relación de la igualdad y la libertad provoca desigualdad y despotismo. Pretender que el valor de cambio no se desarrolle en capital, o que el trabajo que produce valores de cambio no desemboque en el salariado, es un deseo tan piadoso como absurdo. Esto es lo que distingue a estos señores de los apologistas burgueses: sostienen, por una parte, las contradicciones sociales del sistema social y, por otro lado, se lanzan en brazos de las utopías, no discerniendo la diferencia que existe necesariamente entre la forma real y la forma ideal de la sociedad burguesa, lo que les incita a querer emprender vanas tareas, como por ejemplo la realización - práctica de los ideales de esa sociedad que, de hecho, no son más que la imagen consciente de la realidad actual" (Marx, 1972, I: 136-7).

CAPITULO III. La fundamentación de la ciencia de la sociedad

1. El origen de las RMS

- 1.1. La sociología como alternativa al discurso moral precientífico
- 1.2. La posición de la sociología en el proceso de cambio que sufre Francia durante la IIIª República

2. Legitimación científica de la sociología

- 2.1. El modelo de ciencia legitimadora
- 2.2. La aplicación del modelo general de ciencia a la sociología
- 2.3. Historia de la positivación de la sociología
 - 2.3.1. Marco historico-social de la sociología
 - 2.3.2. Historia del discurso sociológico
- 2.4. La constitución de la sociología: su objeto
 - 2.4.1. La introducción de la ascesis científica en el seno de la sociología
 - 2.4.2. Objeto de la sociología. Forma exterior de los hechos sociales
 - 2.4.3. Contenido de la vida social. Producción y reproducción de la realidad social. La emergencia del ser social.
- 2.5. Cometidos de la ciencia social
 - 2.5.1. Delimitación de los tipos sociales
 - 2.5.2. La explicación sociológica

2.6. Metodología instrumental de la sociología

2.7. La organización de la sociología

2.7.1. Convergencia de la sociología y de las ciencias sociales.

La sociología como corpus o sistema de las ciencias sociales.

2.7.2. Organización interna de la sociología

2.7.3. El Année Sociologique

2.7.4. Práctica epistemológica externa al Année Sociologique

2.8. Exito de la labor de legitimación científica de la sociología.

La emergencia del paradigma sociológico durkheimiano

3. Legitimación institucional de la sociología durkheimiana

4. Conclusiones

5. Apéndices del Capítulo III

En un trabajo ya clásico, al que anteriormente hemos hecho mención, intentaba Merton introducir claridad en la polisemia del concepto de teoría sociológica. Distinguía en su interior seis tipos de significados. Entre estos destacaba la diferencia entre la metodología y las orientaciones generales sociológicas, por un lado, y la teoría sociológica en sentido estricto, por otro. Mientras se sostenía que las dos primeras hacía referencia a la "lógica del procedimiento científico" y "al armazón más amplio de la investigación sociológica" respectivamente, se mantenía que la tercera tenía por objeto "ciertos aspectos y resultados de la interacción de los individuos y ((que)), por lo tanto, es sustantiva" (Merton, 1970: 96-7).

Aplicando ésta distinción al caso que estudiamos podemos establecer que la diferencia que media entre la obra que acabamos de estudiar en los dos primeros capítulos y la que ahora centrará nuestra análisis, las RMS, es idéntica a la que separa la teoría sociológica, por un lado, y la metodología y las orientaciones generales sociológicas, por el otro. Si Durkheim en la DTS encara un objeto sustantivo (la cuestión social y los fenómenos relacionados con ella) para producir una serie de conceptos sociológicos (solidariadd, anomia, etc.) y enunciar una serie de leyes sociológicas (relaciones entre solidaridad y diferenciación, ley general del cambio de sociedades, etc.), en las RMS encarará la problemática de los procedimientos lógicos con que opera la sociología así como la de las orientaciones generales de que se vale en esa investigación.

La problemática que abrimos a continuación es multiforme.

Por un lado, pretendemos investigar cuales son las motivaciones fundamentales que determinaron a Durkheim a dar ese rápido paso - y tal vez prematuro -

de la teoría o práctica científica a la metodología y epistemología de tal práctica.

Por otro lado buscamos analizar cómo se desarrolla la fundametación de tal epistemología sociológica y sus múltiples repercusiones, ya en la práctica científica, ya en la organización de la investigación, ya en el marco de una estrategia de consolidación académica de la nueva ciencia de la sociedad.

Por último, pretendemos reconducir la problemática esbozada y resuelta a nivel de la epistemología a la problemática esbozada y resuelta a nivel de la práctica epistemológica o teoría sociológica, en el sentido mertoniano. - Pretendemos evaluar las continuidades positivas y negativas entre DTS y RMS, así como el estado de resolución de las insuficiencias de que hemos dado cuenta en el anterior capítulo. En esto, partimos de un principio sólo aparentemente paradójico en relación a los distinguos analíticos mertonianos. Teoría y metodologías sociológicas no son dos momentos radicalmente distintos. Tan sólo cabe diferenciarlos analíticamente, pero ambos, en términos reales, están entrelazados. "Los métodos no dependen del ideal metodológico sino de la cosa (...) La cosa debe gravitar con todo su peso en el método y ostentar en él - su propia vigencia; de lo contrario, incluso el método mas depurado resulta deficiente" (Adorno, 1973: 125, 130).

1. El origen de las RMS

Como hemos anunciado, el problema que pretendemos abordar en éste - primer apartado es el de las razones de la rapidísima sucesión -solo un año- que media entre la DTS (1893) y las RMS (1894). ¿Porqué un Durkheim que con-

fiesa en la apertura de su primer curso en Burdeos (1888 a: 23) que la sociología está todavía por hacer pasa con tal rapidez de su primera formulación ambiciosa de teoría sociológica a una formalización de sus procedimientos y supuestos generales con pretensiones de complitud y sistema, cuando él mismo sostenía que esa filosofía general de las ciencias, sólo podía elaborarse mucho mas tarde?. ¿Es ésta sucesión fortuita o existe algún vínculo de necesidad que determinara la elaboración de una obra tan ambiciosa como las RMS tras la DTS?.

Para contestar a éstas preguntas abordaremos dos niveles de solución que están estrechamente unidos y nos parece que despejan las incógnitas presentadas.

1.1. La sociología como alternativa al discurso moral precientífico

El secreto de las RMS reside en la DTS, más precisamente, en el ambicioso proyecto que, a múltiples niveles, Durkheim pretendía realizar con esta última obra.

Hemos ya dado cumplida cuenta del objeto de la DTS: la intelección y resolución racional de la cuestión social. Pero junto a éste objeto fundamental existe otro, estrechamente ligado a él, no menos fundamental. "Este libro es antes que nada un intento de tratar los hechos de la vida moral siguiendo las metodologías de las ciencias positivas (...) Nadie pone en duda la posibilidad de las ciencias físicas y naturales. Nosotros reclamamos este derecho para nuestras ciencias" (DTS: XXXII). La DTS pretende construir una alternativa definitivamente superadora del espacio del discurso en el que hasta entonces se

estudiaban y resolvían los problemas morales. Frente al discurso precientífico Durkheim pretende arraigar definitivamente un discurso científico. La materialización de tal alternativa es la sociología. De aquí la tesis fundamental que se asienta a lo largo de la introducción a la primera edición de la obra, en que se pasa revista crítica a las teorías morales al uso sobre ese campo: "la ciencia positiva de la moral es una rama de la sociología" (DTS, en textes II 278). Tesis que constituye la culminación de un argumento que se repite insistentemente a lo largo de todas las primeras obras del autor: Hace falta en carar científicamente el estudio de la moral y ésto sólo será posible por la introducción, en ese campo de la realidad, de los métodos aplicados por las ciencias de la naturaleza. Tal cambio ha de realizarlo una nueva ciencia: la sociología.

Hay pues que atraer al terreno de la ciencia la problemática moral que preocupa a las sociedades del momento. Tal es la labor de la sociología. Y ésta labor Durkheim la asume en términos militantes contra el stablishment - académico dominado inicialmente por un espiritualismo anti-sociológico. Es es te stablishment el que había creado problemas a Espinas, primer representante de la "revolución" sociológica en los ámbitos académicos franceses. Este se había visto obligado a suprimir, a petición de Janet, miembro del tribunal, - la introducción histórica de su tesis doctoral sobre les sociétés animales - en que se hacía mención a Comte (Espinas, 1901: 449-51). No pequeños serán tam poco los problemas del mismo Durkheim ante un trabunal de parecidas orientaciones. Como nos relata Mulhfeld en su recensión de la defensa de la tesis de Durkheim en la Sorbona, éste entrará en agrias polémicas con el tribunal por el hecho de que en la elaboración de sus tesis es fundamental "una razón po - lémica: los moralistas atacaban a la sociología; era preciso ponerlos en razón"

(Mulhfeld, 1893: 289). También Davy, colaborador y discípulo de Durkheim, ha notificado las dificultades en la aceptación de las revolucionarias tesis de la DTS, obra, nos dice, "que volteaba las tradiciones académicas y que no podía ser aceptada sin dificultades" (Davy, 1973: 20).

La sociología se erigirá como ciencia frente a los discursos morales espiritualistas. Pero para que ésta alternativa cuajara era preciso no sólo producir teoría sino mostrar los fundamentos científicos inequívocos de tal teoría. Esta labor, nos confiesa Durkheim, no ha sido realizada suficientemente. "A lo largo de toda la obra de Spencer, el problema metodológico no ocupa espacio alguno (...) Es cierto que Mill se ha ocupado ampliamente del tema; pero no ha hecho más que cribar dialécticamente lo que Comte había dicho, sin agregar nada verdaderamente propio. Un capítulo del cours de philosophie positive, he aquí pues, poco más o menos, el único estudio original e importante que poseemos sobre esta materia" (RMS: 1). Las RMS quieren llenar éste vacío pero vinculando a la vez la reflexión metodológica con la práctica teórica ya desarrollada. En éste sentido quedan vinculadas a la DTS: se trata de la formalización de la epistemología y metodología empleadas en ella. "son los resultados de nuestra práctica los que quisieramos exponer aquí en su conjunto (...) Sin duda, están contruidos implícitamente en el libro que recientemente hemos publicado sobre la división del trabajo social. Pero nos parece interesante separarlos de esa obra, formularlos aparte, acompañándolos con sus pruebas e ilustrándolos con ejemplos tomados ya de ésta primera obra, ya de trabajos - todavía inéditos" (RMS: 2). En las RMS pues hay una propuesta de la lógica reconstruida de la práctica epistemológica, es decir, la formalización y sistematización de la lógica en uso que operaba en la DTS (para ésta distinción ver Bourdieu, 1976: 126-7; Wallace, 1976: 122-3). Pero a la vez, su significación

desborda los límites de pura abstracción de algo que estaba ya operando y era concreto, convirtiéndose además en un intento de legitimación epistemológica de la DTS. Es decir, no sólo estamos ante un intento de formalizar algo ya — existente, sino además ante el fruto de una estrategia de legitimar aquello que se había elaborado. Y la fuente de legitimación quedará clara. Será la cercanía ente el discurso de la sociología y el discurso general de las ciencias lo que legitime definitivamente a la primera y permita cumplir esa estrategia de alternativa a los discursos de los hechos morales que Durkheim asignaba a la DTS.

En éste sentido, las RMS contienen algo más que la primera obra y que — cualquier obra posterior Durkheimiana de teoría sociológica en sentido estricto, y es a causa de ésto por lo que se ha podido hablar, como veremos mas tarde, del subdesarrollo de la metodología durkheimiana que aparece en ésta obra en comparación con la lógica en uso operante en alguna de sus otras obras monográficas y sustantivas (Boudon, 1974: 94). Insuficiencia que viene de una — cierta inmadurez provocada por la premura de legitimación. "Los expositores de una disciplina que avanza con vacilaciones hacia una posición científica delectan laboriosamente los fundamentos lógicos de su procedimiento (...) Sea cual fuere su función intelectual, esos escritos metodológicos implican la perspectiva de una disciplina inexperta, que presenta ansiosamente sus credenciales para tener una situación plena en la fraternidad de las ciencias" (Merton, 1970 97).

1.2. La posición de la sociología en el proceso de cambio de Francia durante la IIIª República.

Es éste algo más a que acabamos de aludir lo que explica con más vigor aún la necesidad de las RMS. La legitimación de la sociología por su subordinación al discurso de la ciencia tal como se filosofa en la época constituye una necesidad que tiene un marco explicativo adicional, que sólo es aislable si se tiene en cuenta lo que Karady, en un artículo fundamental sobre éste tema, ha llamado "las condiciones de recepción de una obra", es decir, en éste caso concreto, "las circunstancias en las que, favorecido por la reforma universitaria realizada en los inicios de la IIIª República, el proyecto sociológico encarnado por la escuela durkheimiana ha obtenido derechos de ciudadanía en el seno de la enseñanza superior", quedando por lo tanto consagrado como ciencia oficializada y académicamente prestigiada (Karady, 1976: 269; en éste sentido también Sicard, 1959: 925-6; Richter, 1960: 172-6; Karady, 1979; Weisz, 1979).

Partamos de un hecho fundamental. Tras el asentamiento definitivo de la "República de los republicanos", uno de los puntos fundamentales que se va a abordar será la renovación de la enseñanza superior. Con la IIIª República - asistimos a la introducción en la institución académica universitaria de un conjunto de ciencias sociales (economía política, derecho constitucional e internacional, geografía descriptiva, ciencia de la educación, psicología, - ciencia social o sociología) (ver cuadro de desarrollo académico de éstas ciencias en Clark, 1973: 63-5) cuya significación es enorme. "Destaquemos simplemente que las disciplinas sociales instauradas en las facultades republicanas(..) tenían como rasgo común el hecho de comportar el estudio de las realidades contemporáneas. Esta legitimación de la actualidad y de las experiencias colectivas vividas (...) esta vanalización temática de la enseñanza superior no tenía solo por resultado la transformación del sistema de valores uni

versitarios (...) sino también (...) la puesta^a contribución de los enseñantes y de sus enseñanzas en la batalla política que oponía a las antiguas y nuevas clases dirigentes" (Karady, 1976: 273; en el mismo sentido Weisz, 1979: 83-4). La introducción de las ciencias sociales es un hito en la lucha por la hegemonía que enfrenta en la Francia de la época a dos bloques cuyos universos culturales están claramente delimitados. Por un lado el bloque conservador, monárquico y católico, y por el otro el bloque progresista, republicano y laico. Y en éste contexto, la aparición de la sociología está marcada por un rasgo común a todas las ciencias sociales. "Todas estas enseñanzas constituyen innovaciones desde arriba: las decisiones emanan de la administración universitaria y no responden a necesidades intelectuales, en el sentido de que inician al mismo tiempo que coronan los movimientos de investigación en el seno de sus especialidades temáticas" (Karady, 1976: 278). La sociología está especialmente marcada por éste estigma. El caso de Durkheim es paradigmático en éste sentido. Tras una conversación con Liard, director de la enseñanza superior, Durkheim recibe una beca para viajar a Alemania con la finalidad de que estudie la situación de las ciencias sociales. A la vuelta, publica dos artículos en la Revue Philosophique sobre la situación de los estudios de moral y de filosofía en ese país. (1887 a y 1887 c). Constituía ésto una especie de obligación que se suponía a todos los becarios, algo así como el fruto obligatorio de su viaje de estudios (Clark, 1973: 28). A raíz de éstos artículos, y tras una nueva conversación con Liard, por decisión de éste y a instancia de Espinas, profesor de la facultad de letras de Burdeos, se crea un Cours de Ciencias Sociales en esa facultad y distrito universitario, del que se nombra a Durkheim encargado (Lacroze, 1960: 26).

Esta meteórica carrera es significativa en el contexto en que planteamos el tema. Por un lado, la sociología, que todavía no existía, recibe inmediatamente su consagración académica. Durkheim y la sociología, cargados de legitimidad político-social pues son el centro de una estrategia de lucha por la hegemonía, están faltos de una sólida legitimidad académica como de legitimidad científica. Se introducen en una universidad donde el proyecto que encarnan — tiene muchos oponentes todavía y lo hacen, lo que en éste contexto es decisivo, faltos de toda legitimidad científica, pues la obra está por realizar. De aquí que, como destaca Lindenberg, la carrera de Durkheim sea "difícil, pues los espiritualistas, que la universidad radical no erradicará nunca totalmente, lo persiguen con su odio, por no hablar de los clericales, para los que constituye una variedad interesante del anticristo". y que su suerte esté ligada a los avatares políticos de la IIIª República, no siendo casual que sólo tras el Affaire Dreyfus y el Bloque de Izquierdas entren Durkheim y la sociología en la Sorbona (Lindenberg, 1975: 177). En el contexto de éste rechazo del stabilisment académico y de ésta lucha general por la hegemonía, aparece el sentido de las RMS. Esta obra se vincula, por un lado, con el ideario laico de la IIIª República, en cuyo seno la ciencia constituye un valor social de primer orden. Tratar en base al método científico los problemas morales constituye un intento de arrastrar hacia el nuevo espacio de discurso hegemónico un campo fundamental de la realidad. Pero además, por las razones que apunta Karady, los esfuerzos de Durkheim se tiene que centrar "en afirmar los títulos de legitimidad institucional y científica de una ciencia que hasta entonces debía en lo esencial su existencia a una demanda extra-universitaria, es decir, extra-científica" (Karady, 1976: 296). Que Durkheim sabía ésto queda claro en la introducción en su primer curso desarrollado en Burdeos. En éste escrito es una — constante la autoconciencia del subdesarrollo de la ciencia que se está impar-

tiendo, las limitaciones que sufre, la necesidad de elaborarlas todavía. En éste sentido, Mauss recuerda que Durkheim "pasó los primeros años de docencia en la facultad con la zozobra de fracasar" (Mauss, en Davy, 1973: 20). De aquí el carácter urgente de acometer la empresa de desarrollar y legitimar científicamente la sociología. Y ésto solo se podrá realizar en el seno de una estrategia que tiene dos polos. Por un lado, establecer que existe un espacio específico de la realidad que pertenece a la sociología. Por otro lado, demostrar que ésta constituye una ciencia, se somete a los dictados del discurso científico tout court . Las RMS serán el cumplimiento de éste proyecto. Por un lado, frente a otras alternativas, entre las que descollaba incluso - una ciencia nueva como la psicología gracias a su superior desarrollo extra-académico (Karady: 1976: 296), se afirmará un campo de la realidad objeto de competencia exclusiva de la sociología. Esto provocará toda una polémica de determinación de límites que tematizaremos más tarde. Por otro lado, se subsumirá la sociología a los dictados del discurso científico tal como se filosofa en la época.

Sostenemos por tanto, que el éxito definitivo y el asentamiento de la sociología necesitaba de un manifiesto que la legitimara científicamente y que, por otro lado, ésta legitimación estaba organizada en el seno de una estrategia más amplia que buscaba una plena legitimación académica y una definitiva legitimación político-social. Es decir, Durkheim y la sociología que propulsaba tenían que abrirse un espacio definitivo en el mundo académico y tenían que satisfacier con éxito, las demandas sociales que habían determinado su inicial promoción. En tal sentido legitimar científicamente el nuevo discurso era fundamental.

A lo largo de éste capítulo analizaremos sucesivamente los problemas de la legitimación científica y acedémica de la sociología durkheimiana, para pasar a abordar en el capítulo siguiente el problema de su definitiva legitimación político-social.

2. Legitimación científica de la sociología

2.1. El modelo de ciencia legitimadora

En la introducción y las conclusiones de las RMS pretende Durkheim defender el proyecto de su sociología por encima de toda etiqueta filosófica, por encima de todas "las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos" (RMS: 139). De ahí que no se acepte la calificación de idealista o materialista, "la única que aceptaríamos es la de racionalistas (...). Nuestro principal objetivo es, en efecto, extender a la conducta humana el racionalismo científico" (RMS: IX). El racionalismo científico, el discurso anónimo de la ciencia, tal es lo que debe informar la sociología. Pero en el anuncio de este propósito se desliza una afirmación que hay que calibrar bien. "Lo que se ha llamado nuestro positivismo no es mas que una consecuencia de ese racionalismo" - (RMS: IX). Unificación de racionalismo científico y filosofía positivista de la ciencia que tendrá un peso decisivo en toda la obra de Durkheim.

Que Durkheim encuentra el modelo general de la ciencia, que pretende aplicar al campo de la sociedad, en la filosofía positivista -"que no se debe confundir con la metafísica positivista de Comte y Spencer" (RMS: IX) es decir, con la sociología sustantiva que éstos elaboraron- es algo que se muestra con absoluta evidencia a lo largo de su obra. El discurso de la ciencia es para él

idéntico al discurso positivista sobre la ciencia. "El acontecimiento más considerable en la historia de la filosofía del siglo XIX ha sido la constitución de la filosofía positivista. Ante la especialización de la ciencia y su creciente positivación, se podría preguntar si la vieja aspiración de la humanidad a la unidad del saber no debía ser considerada como una ilusión (...). Se podía temer por consiguiente que las ciencias irían fragmentándose progresivamente y que se perdería su unidad. La filosofía positiva ha sido una reacción contra ésta tendencia, una protesta contra ésta renuncia (...). Por ésta razón se puede decir que, prescindiendo del cartesianismo, no hay nada de mayor importancia en la historia de la filosofía francesa. Y, por demás, en mas de un punto se puede aproximar legítimamente a éstas dos filosofías, pues ambas están inspiradas por la misma fé racionalista" (SO: 131-2). Aparece claramente la triple unificación del discurso de la ciencia, por un lado, y del racionalismo cartesiano y la filosofía positivista, por otro. Durkheim reaccionaba así positivamente al ambiente filosófico de su época, en el que el positivismo constituía la filosofía hegemónica de la ciencia. Por otro lado, tenía ante sí un modelo especialmente relevante. Bernard, el científico reverenciado que había renovado la biología, había mostrado la filosofía de su práctica científica en perfecta consonancia con la filosofía positivista. La introducción ... que tanto influyó en Durkheim y su generación (Moya, 1970: 56-8, 77; Rex, 1971: 17-28; Aymard, 1962: 124) parecía la consagración del discurso positivista sobre la ciencia como discurso de la ciencia sin mas.

Las RMS están pues teñidas de esa epistemología positivista a la que Durkheim pretendía acercar la sociología. Los principios de tal epistemología no aparecen en ninguna parte sistematizados y formalizados, tendiendo a presentarse en su aplicación directa al material sociológico. Pero existen momentos pri-

vilegiados de la obra de Durkheim en que tal labor aparece claramente realizada. No sólo implícitamente y en uso sino explícitamente muestra Durkheim los fundamentos generales de la ciencia que pretende asumir. En éste sentido, tanto la introducción al primer curso de sociología dado por Durkheim en Burdeos (1888 a), como su tesis latina de 1892 sobre Montesquieu (M et R) son textos fundamentales.

Reconstruyamos la epistemología general durkheimiana. En ella, la problemática de la ciencia se presenta en dos momentos sucesivos. Por un lado, se plantea el problema de la unidad del discurso científico. Por otro, se plantea la diversificación, dentro de ese discurso, de las distintas ciencias especiales. ¿Qué es la ciencia? y ¿Cómo son posibles las distintas ciencias? son las preguntas estratégicas. Lo característico de la resolución de estas preguntas es la sustentación de la epistemología en una ontología que la determina.

El punto de partida es diáfano. "La ciencia estudia aquello que es" (1888 a: 25). "La ciencia, en efecto, se ocupa de cosas, de realidades; si carece de algo dado, por describir e interpretar, se asienta sobre el vacío; nada hay que pueda proponer fuera de esa descripción e interpretación de la realidad" (1892 a, en M et R: 92). El realismo epistemológico es pues el punto de partida. Realismo que se muestra en todos los momentos de la labor científica. - La ciencia parte de la experiencia y esa experiencia es de hechos, de cosas. Y es cosa "todo lo que está dado, todo lo que se ofrece, más bien, se impone a la observación" (RMS: 27). Parte pues la ciencia de la experiencia de un ser externo, independiente, fuera de las conciencias, al que hay que acercarse. - El conocimiento científico (descripción por medio de conceptos, interpretación por medio de enunciados legaliformes) se cifra en mostrar la necesidad

que se esconde en las cosas. No pone nada nuevo en ellas. "Interpretar las cosas no es más que disponer las ideas que tenemos sobre ellas según un orden determinado que ha de ser el mismo de las cosas. Lo que supone que en las mismas cosas existe ese orden, es decir, que en ellas existen series continuas, cuyos elementos están ligados entre sí de tal manera que un efecto resulta siempre de la misma causa y no puede surgir de otra" (1892 a, en M et R: 37). La racionalidad científica, dirá en otra ocasión, "es una racionalidad objetiva, inmanente a la realidad, una racionalidad dada en las cosas mismas, y que el estudioso descubre, aísla, pero no crea" (1908 a: 190). Durkheim sostendrá estas ideas a lo largo de toda su producción intelectual. En uno de sus últimos cursos desarrollados en la Sorbona, centrado en el análisis y crítica del pragmatismo, sostiene en polémica con Bergson y los pragmatistas que "la necesidad de distinción, de separación está (...) en las cosas; no es solamente una necesidad del espíritu. (...) El concepto expresa claramente una realidad: si es distinto, es porque traduce distinciones que son algo diferente de una simple producción del espíritu. No hay pues de ninguna manera una heterogeneidad entre el pensamiento y la realidad" (PS: 148).

El realismo epistemológico se desarrolla pues a sus dos niveles. Por un lado, conocer es ponerse en contacto con algo externo y extraño al conocedor. Por otro lado, conocer es reproducir ese algo por medio de representaciones (conceptos) que se ciñen a sus determinaciones.

Y es ésta dirección de la epistemología la que nos da acceso a la ontología que se esconde tras ella y que la fundamenta necesariamente. Solo hay conocimiento necesario, y por lo tanto verdadero, porque el objeto que se conoce está también informado de necesidad. La necesidad (tipos conceptuales que rom-

pen el continuo de los fenómenos, leyes que los encadenan) es algo inscrito en la realidad. Tal es el concepto de naturaleza con el que se opera. "Todo orden especial de fenómenos naturales sometidos a leyes regulares puede ser objeto de un estudio metódico, es decir de una ciencia positiva (...). Si hay algo fuera de duda en la actualidad, es que todos los seres de la naturaleza, desde el mineral hasta el hombre, son competencia de la ciencia, es decir, -- que todo se desarrolla en ella según leyes necesarias" (1888 a: 26). El ser es necesidad y orden. La ciencia no hace más que traducir, que hacer explícitas sus determinaciones intrínsecas. Todo discurso científico supone pues la existencia de una realidad, perteneciente a ese continuo llamado naturaleza, que se muestra en sus determinaciones imponiéndose al observador. Del dualismo sujeto-objeto con que se inicia el discurso de la ciencia, llegamos al aniquilamiento del sujeto por su inmersión en el seno de una naturaleza en la que está inscrito el determinismo. En la ciencia hablan las cosas y su discurso es impositivo. Si no existe la cosa que ha de hablar no cabe suponer la posibilidad de un discurso científico. El objeto, como algo completamente diferente del sujeto que conoce, es una imposición del discurso del conocimiento porque está inscrito en la ontología positivista de que parte Durkheim.

Junto al problema general de la ciencia está el problema específico de las ciencias, cuya solución reproduce las notas del anterior. La naturaleza es una en cuanto ser externo y sometido al determinismo, pero es múltiple en cuanto que organizada en distintos dominios autónomos entre sí. Cada ciencia tiene por objeto a uno de estos. "Una disciplina no merece el nombre de ciencia si no tiene un objeto determinado que explorar (...). Cada ciencia ha de tener su objeto propio y particular; pues si el objeto fuera común con otras ciencias, se confundiría con éstas" (1892 a, en M et R: 35). De aquí que cada

ciencia tenga por objeto una parcela determinada de la realidad, de la naturaleza, que ha de explicar en base a los principios específicos que la informan. Es ésta la condición de posibilidad de las ciencias especiales en el seno de una epistemología y una ontología de signo realista.

2.2. La aplicación del modelo general de ciencia a la sociología.

Los corolarios de tal epistemología-ontología son evidentes para Durkheim y los muestra con insistencia a lo largo de su obra.

El punto de partida de su proyecto es claro. "El porvenir de las ciencias políticas y morales radica en acercarse a sus hermanas mayores, las ciencias naturales" (1888 c: 281). La ciencia natural supone la existencia de un modelo de ciencia universalmente aplicable. El sociólogo deberá adoptar la actitud de los científicos naturales, desembarazándose de sus prejuicios y actuando "con la curiosidad imparcial que el naturalista o el físico adoptan en sus investigaciones" (1888 c: 273), construyendo así una ciencia basada en "observaciones minuciosas y acumulativas" (1886 b: 662). Tal proyecto lo ha visto — Durkheim encarnado prontamente en los científicos alemanes. Así en su informe sobre la situación de la ciencia de la moral en Alemania, nos dice: "la escuela alemana (...) es (...) una protesta contra el empleo de la deducción en las ciencias morales y un esfuerzo por aclimatar a ese medio una metodología verdaderamente inductiva (...). Tan sólo los moralistas alemanes ven los fenómenos morales hechos que son a la vez empíricos y sui generis. La moral no es una ciencia aplicada o derivada, sino autónoma. Tiene un objeto propio a estudiar del mismo modo que los físicos tienen los hechos físicos, los biólogos, los hechos biológicos, y según la misma metodología. Los hechos sobre los que

tiene competencia son los tipos de comportamiento, las costumbres, las prescripciones del derecho positivo, los fenómenos económicos en tanto que objetos de disposiciones jurídicas; esta ciencia los observa, analiza, compara y se eleva así progresivamente hasta las leyes que los explican" (1888 c: 178)

Este proyecto de aplicación supone, en primer lugar, la determinación de un conjunto de hechos a estudiar. Sin hechos, en el sentido que anteriormente hechos establecido, no puede haber ciencia de la sociedad. De aquí el primer problema sea, por un lado, la definición de ese tipo de hechos, y por otro, el establecimiento de prescripciones metodológicas (en el sentido de instrumento de búsqueda y determinación) por medio de los cuales se puede aislar "el sesgo en base al cual" (DTS: XLII) la vida social se muestra en hechos. Tal proyecto había sido ya realizado con éxito en la DTS, según vimos, y logrará su formalización en reglas prescriptivas en la RMS, como veremos más tarde.

El segundo momento fundamental es el alargamiento del contexto de naturaleza que permite la inclusión de la realidad social en su seno. Si sólo hay ciencia de la naturaleza, la elevación de la sociología al estatuto científico presupone la existencia de la sociedad como realidad emplazada en el seno del continuo natural. "Hay que escoger, o se reconoce que los fenómenos sociales son accesibles a la investigación científica o bien se admite, sin razón y en contra de todas las inducciones de la ciencia, que hay dos mundos en el — mundo: uno en el que reina la ley de la causalidad, el otro en el que reina la arbitrariedad y la contingencia" (1888 a: 28). "Para que exista realmente la ciencia social es preciso que las sociedades posean una cierta naturaleza que sera resultado de la naturaleza misma de los elementos de que se compone

así como de su disposición, y que tal sea la fuente originaria de los hechos sociales " (1892 a. en M et R: 41). En EM se dirá con claridad meridiana: — "el universo es uno. La actividad moral tiene por fin propio seres, sin duda superiores al individuo, pero empíricos, naturales, en base a un título idéntico al de los minerales o los seres vivos: son las sociedades. Las sociedades forman parte de la naturaleza; no son mas que un compartimento separado, especial, de una forma especialmente complicada" (EM: 225-6). En una de sus últimas obras asentará de nuevo el principio. "Progresivamente se va imponiendo la idea de que el hombre no constituye un mundo dentro del mundo, que no es tá separado por un hiato del resto del universo. Progresivamente se tiende a no ver en el reino humano más que un reino natural que, sin duda, tiene características propias del mismo modo que el reino biológico tiene las suyas en relación al reino físico-químico, pero que está sometida a las mismas leyes esenciales de los otros reinos de la naturaleza" (EPF: 392). La sociología par te de ésta inclusión de una nueva realidad en el interior del dominio de la naturaleza. Y lo hace siguiendo los dictados de la epistemología-ontología — que la fundamenta. Así el estudio de la sociedad solo se hará posible si la sociedad existe como dominio natural, a parte con leyes propias, sometido a un propio determinismo. Como veremos más tarde con más detenimiento, la sustancialización de la sociedad se convierte en uno de los postulados básicos de la sociología durkheimiana, aún cuando éste pretenda reforzar, limitar, limar la significación de éste resultado suyo.

El termer momento gira alrededor de la necesidad de que cada ciencia, y por lo tanto también la sociología, tenga un dominio propio a explicar en base a principios también propios. "Una disciplina no merece el nombre de ciencia si no tiene un objeto determinado que explorar"(...) Cada ciencia debe

tener su objeto propio y particular" (1892 a, M et R: 29, 35). "Una ciencia no puede considerarse definitivamente constituida más que cuando ha conseguido hacerse una personalidad independiente. Pues no tiene razón de ser más — que si tiene como materia propia un orden de hecho que no estudian las otras ciencias. Ahora bien, es imposible que las mismas nociones puedan convenir de manera idéntica a cosas de naturaleza diferente" (RMS: 143). La asignación de un dominio de realidad propio es la condición de posibilidad de un discurso científico específico. Este principio, confesará Durkheim años más tarde, "se lo debo en principio a mi maestro, Boutroux, quien, en la Ecole Normales Supérieure, nos repetía frecuentemente que cada ciencia debe explicarse en base a "principios propios", como dice Aristóteles, la psicología por principios psicológicos, la biología por principios biológicos. Muy identificado con ésta idea, la apliqué a la sociología. Quedé confirmado en ésta metodología tras la lectura de Comte, ya que para éste último, la sociología es irreductible a la biología (y por consiguiente a la psicología), del mismo modo que la biología es irreductible a las ciencias físico-químicas" (1907 b: 613).

Así queda esbozado claramente el proyecto que ha de cumplir una ciencia de la sociedad. Ciencia que será ciencia natural suponiendo la existencia de un dominio específico natural-social y que sólo en base a ésto será capaz de constituirse como ciencia autónoma. En tal proyecto, se plantean, por un lado, la necesidad de "naturalizar" la sociedad (Kienzle, 1970: 421; Tiryakian, 1969 31) y por otro, la necesidad de establecer límites de campo tajantes frente a otras disciplinas concurrentes, entre las que descollará la psicología. El cumplimiento de éstos imperativos será algo así como un principio programático de escuela que diferenciará a la sociología durkheimiana de las otras sociologías concurrentes (ver en éste sentido Mauss y Fauconnet, en Mauss, 1969 -).

III: 140-1).

2.3. Historia de la positivación de la sociología

Tal como hemos visto hasta ahora, la estrategia elaborada para legitimar la sociología pasa por una fase inicial en que se dibuja su deber ser constituido ya por el discurso de la ciencia en sí mismo. La tarea, a partir de esto, consiste en introducir tal discurso en el seno de la sociología. Pero a la vez, Durkheim cumple una reflexión, emparentada con ésta primera, sobre el modo en que tal discurso ha ido progresivamente acercándose al discurso sociológico, así como sobre los condicionamientos histórico-sociales que han determinado tal acercamiento. "La ciencia es algo eminentemente social, con independencia de lo grande que pueda resultar el papel que en ella tienen las individualidades. Es social porque es el producto de una vasta cooperación que se extiende no sólo a lo largo de todo el espacio, sino también de todo el tiempo. Es social porque supone métodos, técnicas que son producto de la tradición y se impone al que trabaja en ella con una autoridad comparable a la que tienen las normas jurídicas y morales" (1910 a, année XI: 44). De éste punto de vista surgen dos tesis. Por un lado, que el desarrollo de una ciencia responde a determinados requerimientos sociales, productos de específicas coyunturas históricas. Por esto, una de las necesidades inexcusables será aclarar cuales son las condiciones sociales que determinan el nacimiento de la ciencia de la sociedad. Por otro lado, que la ciencia es un producto final en el que se van acumulando distintas aportaciones de estatuto variado. Una ciencia no nace de la nada y espontáneamente, sino que tiene, como es el caso de la sociología, su prehistoria, su edad heróica y su edad madura o positiva. De aquí que Durkheim investigue la historia de la sociolo-

gía.

2.3.1. Marco histórico-social de la sociología

El tema es abordado en distintos momentos de su obra, pero de manera explícita y especialmente clara en dos artículos publicados en 1900-1915 (1900 b; 1915 a).

La pregunta de que se parte es doble. ¿Porqué la sociología no surge hasta el siglo XIX?. ¿Porqué surge en Francia?. Durkheim contestará a ambas preguntas mostrando que las dos condiciones necesarias para la aparición del discurso sociológico - la crisis del tradicionalismo y la eclosión del racionalismo - se da de una manera especialmente marcada en la Francia del siglo XIX.

La primera condición para que surja una reflexión sistemática y racional sobre las cosas sociales es que éstas sean accesibles al imperio de la razón, por tanto, que el tradicionalismo no las sustraiga a aquella. "Allí donde - las tradiciones religiosas, políticas, jurídicas han conservado su rigidez y autoridad, abortan cualquier deleidad de cambio y, por ésta misma razón, previenen el despertar de la reflexión" (1900 b, en SSA: 135). Por esto sólo - tras ese radical hundimiento de la tradición provocado sucesivamente por la crítica iluminista y la revolución de 1789, se dieron las condiciones suficientes y necesarias para el despertar de la reflexión sociológica. "lo que es indudable es que, a partir del día en que la tormenta revolucionaria fue superada, se constituyó como por encanto la noción de ciencia social" (1900 b, en SSA: 115). El problema que la suscitaba era muy específico: "¿Cuál es

el sistema social que reclama la situación de las sociedades europeas tras la revolución?" (SO: 136). Esta primera ola de reflexión sociológica llegará hasta el Segundo Imperio, momento en que las condiciones para su desarrollo desaparecen. De ahí la esterilidad sociológica de la época. Pero la nueva gran crisis que supone la derrota de Sedan, la caída del Imperio, el estallido revolucionario de la Comuna, llevará a un reflorecimiento de la ciencia social "Tan solo tras la guerra se asistió al despertar ((de la sociología)). La sacudida producida por los acontecimientos fue el estimulante que provocó un despertar intelectual. La nación se encontraba frente al mismo problema — que a principios de siglo. La organización, por demás completamente de fachada que constituía el sistema imperial acababa de derrumbarse; se trataba de reconstruir otra organización, o más bien de elaborar una que fuera capaz de subsistir prescindiendo de artificiosidades administrativas, es decir, que estuviera verdaderamente fundamentada en la naturaleza de las cosas. Para esto, era necesario saber en qué consistía esa naturaleza de las cosas; por — consiguiente, no se tardó en percibir la urgencia de una ciencia de las sociedades" (1900 b, en SSA: 122-3).

La segunda condición para que la ciencia social surgiera consistía en que la crisis de la tradición se viera acompañada por la eclosión del espíritu racionalista. "Es preciso tener fe en la omnipotencia de la razón para osar intentar someter a sus leyes la esfera de los hechos sociales, esfera — en la que los acontecimientos, por su complejidad, parecen ser reacios a formulaciones científicas".(1900 b, en SSA: 138). El cartesianismo constituía uno de los elementos más firmes del espíritu nacional francés (1900 b, en — SSA: 135). Por eso tras la gran sacudida social, se asistía a una efervescencia de racionalismo que hacía posible la constitución de la ciencia social.

Y es ésta una de las causas fundamentales de que el proyecto sociológico haya cuajado de manera especialmente profunda en la sociedad francesa, así como de la específica dirección que tal proyecto ha adoptado en ella. En otros lugares, la crisis del siglo provocará una respuesta irracionalista, mística y colectivista. Así por ejemplo, en Alemania, donde se asiste a la constitución de un discurso sociológico de orientación totalmente contraria a la francesa (1895 e: 705-7), donde el estado se impone sobre la sociedad civil (ver 1915 c), que le lleva a una esterilidad relativa, a una cierta incapacidad para renovar racionalmente algo de orientación plenamente irracional (1902 d: 647-8). De ahí que, hija del racionalismo, la sociología sea una ciencia eminentemente nacional. "Determinar la parte que ha tomado Francia en la constitución y desarrollo de la sociología, es casi tanto como hacer la historia de esta ciencia; pues es en Francia donde ha nacido y, aunque en la actualidad no haya pueblo donde no se la cultive, ha continuado siendo una ciencia esencialmente francesa" (1915 a: 5).

Es indudable que Durkheim, a lo largo de ésta reflexión sigue ciertas indicaciones contenidas ya en el Cours de Philosophie Positive, en el que se destacaba la importancia de la previa constitución de un amplio repertorio de ciencias así como de la crisis político-social del 89 (Comte, 1969, IV: - 175, 169-70). Pero a la vez las enriquece y profundiza. Resulta así una sociología de la sociología de signo radicalmente actual, en el que se muestra, por un lado las relaciones entre un discurso sobre la sociedad y la crisis moderna en el marco de la sociedad industrial, por otro, las fuertes relaciones existentes entre los requerimientos prácticos de reorganización social, y la elaboración de un discurso teórico, y, por último, la necesidad de que exista una cultura laica, fuertemente penetrada por la fe en la ciencia y la razón,

para que se rompan los tabús de la tradición y se posibilite el nacimiento de un nuevo tipo de discurso social. La sociología resulta así el tipo específico de discurso sobre la realidad social de las sociedades industriales modernas.

2.3.2. Historia del discurso sociológico

Una ciencia que, aún en el momento solemne de su definitiva constitución como tal, olvide a sus predecesores, la historia de los esfuerzos para constituirla, cae en el peligro de hacer borrosas sus señas de identidad. Durkheim nunca olvidó que su intento de revolución epistemológica era el fruto último de una larga trayectoria. "Para él, los homenajes que se rendían a los filósofos, sus antecesores, constituían títulos de nobleza de nuestra ciencia" (Mauss, 1969, III: 483). De ahí la dedicación que pondrá en la reconstrucción de esa historia de la disciplina, en la interpretación de su sentido. Los esbozos de una historia de la sociología aparecen a lo largo de toda su obra, siendo sobre todo abundante en sus primeros escritos, en los que intenta calibrar el estatuto de las aportaciones históricas al tema. Sólo asumiendo lo que ya está elaborado, parece decirnos, cabe dar un paso adelante. Mauss, en el mismo escrito in memoriam que acabamos de citar, nos relata las preocupaciones de Durkheim por el tema. Nos habla de cursos redactados sobre una multiplicidad de adelantados de la sociología (Hobbes, Rousseau, Condorcet Comte, Saint Simon, Spencer) y de su deseo de "publicar la mayor parte de estos cursos y reunirlos en un volumen titulado los orígenes de la sociología." (Mauss, 1969, III: 483). Deseo que nunca llegó a realizarse. Tan solo nos serán accesibles sus cursos sobre Rousseau (M et R) y Saint Simon (en SO). - A parte de éstos escritos, tenemos su tesis latina sobre Montesquieu, así como

la multiplicidad de esbozos de una historia de la sociología que aparece en distintos escritos pertenecientes a diferentes épocas.

Al sistematizar sus ideas sobre este tema, seríamos fieles a su pensamiento dividiendo esa secuencia histórica en tres fases. Por un lado, Durkheim nos habla de la prehistoria de la disciplina. Por otro, de los primeros pasos para su constitución desarrollados a lo largo de una etapa que podríamos llamar edad heróica. Por último, de los pasos últimos y definitivos que dan lugar a una sociología adulta y positiva; lo que podríamos llamar su edad madura o positiva.

La prehistoria de la sociología es una época muy amplia que se cierra con unos ciertos balbuceos anunciadores de la emergencia de un nuevo discurso. Desde los tiempos de Platón, nos recuerda Durkheim, no ha dejado de haber una reflexión metódica sobre la sociedad. Pero a la vez, hay que constatar la inexistencia de una auténtica ciencia social. Y ésta no existía porque se partía del axioma de que la sociedad no era un objeto, con leyes propias, a estudiar, sino un producto humano plástico, maleable, dúctil, "un fruto del arte y de la reflexión" (1888 a: 24). De aquí que las obras de la época sean más doctrinas de reformas político social (un Platon, un Aristóteles, un Tomás Moro, un Campanella) que obras positivas de ciencias sociales. Sólo tras la revolución - racionalista que supone, para el conjunto del espíritu humano, el cartesianismo, y tras el alargamiento de esa revolución del campo filosófico inicial al campo de las ciencias naturales, sólo entonces comenzaron a atisbarse algunos de los principios fundamentales que informarían a la ciencia social. "El espíritu simplista del XVII sólo se aplicó en principio a las cosas del mundo físico; entonces no se especulaba todavía sobre el mundo social y moral, que todada

via era considerado demasiado sagrado como para que se le pudiera someter a las profanaciones del pensamiento lógico, es decir, de la ciencia. Pero con el siglo XVIII (...) la ciencia se hace mas osada (...) Se aplica a las cosas sociales. Se funda una filosofía política y social" (EM: 219). Esta nueva filosofía dará sus frutos. Por un lado, desacralizará la realidad social. Por otro, dará un cierto optimismo al encarar la complejidad de la realidad social, pues se tendrá fe en la posibilidad de desmontarla en aquellos principios fundamentales de los que todo dimana. Pero a la vez, quedará aprisionada en los límites estrechos de ese racionalismo simplista que, en base a su reducción de lo complejo a ideas claras y distintas y su metodología deductiva, lleva al atomismo social, reducción de la sociedad a una pura suma de individuos, y al contractualismo (EM: 212-3, 218-22; EPF: 316-7). En el seno de esa filosofía social y política racionalista, descollan netamente, - por sus aportaciones que, en parte, superan los límites de su época, las figuras de Montesquieu y Rousseau. "Aún cuando siempre sea inexacto hacer remontar la fecha de nacimiento de una ciencia a partir de un determinado autor (...), es cierto, con todo, que es con Montesquieu con quien, por primera vez, se hallan establecidos los principios fundamentales de la ciencia social" (1892 a, en M et R: 110). Su aportación fundamental radica en haber operado con un concepto muy vivo de la realidad de la sociedad como sistema complejo de elementos, de forma que el estudio de cualquiera de sus fenómenos (derecho-, religión, economía, política) tuviera que realizarse en el marco de la totalidad (1892 a, en M et R: 103). Con todo, Montesquieu carecía de una noción suficiente de ley social, con lo que la ciencia de la sociedad no podía avanzar lo suficiente como para llegar a un estado pleno de positividad (1892 a, en M et R: 92-3, 113). Por su parte, Rousseau, de cuyo descubrimiento como sociólogo por encima de las usuales etiquetas de un anarquismo aso-

ciológico estaba orgulloso Durkheim (Mauss, 1969, III: 483), es una muestra de las contradicciones en que se sumía el racionalismo del siglo XVIII cuando quería, sin romper consigo mismo, superar sus propios límites, para constituir una ciencia de la sociedad. En un sentido, Rousseau es la consecuencia lógica del cartesianismo. Su metodología deductiva, su recurso a la hipótesis (idea clara y distinta) del hombre natural, lo atestiguan (1918 b, en M et R: 119-20). Pero a la vez, Rousseau llegaba a tesis que superaba el marco de ese racionalismo simplista. Así sus tesis sobre la realidad orgánica de la sociedad, no como pura suma de individuos, sino como síntesis sui generis superior y diferente de sus elementos, que contradictoriamente quería poner de acuerdo con su individualismo metodológico (1918 b, en M et R: 136-9).

Fruto también de las corrientes de ideas del XVIII es el surgimiento de una nueva ciencia social, la Economía Política, que supondrá también un paso positivo, aunque contradictorio hacia la constitución de la ciencia de la sociedad. Durkheim asignará a los economistas el mérito de haber partido claramente del principio de que la realidad social se mueve en base a leyes parecidas a las naturales, pero, siguiendo en parte la dura crítica de Comte — (Comte, 1869, IV: 194-203), criticará también su incapacidad para superar los estrechos límites de la reducción de la realidad social a pura resultante del comportamiento racional de un hipotético homo *economicus* (1888 a: 29).

Como resultado de todas éstas aportaciones, el siglo XVIII planteará — más que resolverá la necesidad de una ciencia de la sociedad. Su gran aportación radicará en la apertura de un nuevo campo de realidad a la reflexión racional y en el intento de comprender esa realidad en base a necesidades intrínsecas. Su gran defecto será no haber superado su metodología deductivista

y no haber acercado suficientemente el discurso político-social a los cánones del discurso científico. Este último cometido sólo se realizará con la obra de los padres fundadores de la sociología, con los que se entra ya en la historia de la disciplina, aún cuando ésta sea todavía durante un largo periodo de tiempo, una ciencia inmadura y balbuceante.

"Una de las grandes novedades que la filosofía positiva ha aportado consigo es la sociología positiva, es la integración de la ciencia social en el círculo de las ciencias naturales. Desde éste punto de vista, se puede decir que el positivismo ha enriquecido la inteligencia humana, que le ha abierto nuevos horizontes" (SO: 132). La sociología, como proyecto científico, es hija del positivismo. Durkheim constata el hecho y explica su necesidad. Sólo una filosofía como la positivista estaba en disposición de afrontar y superar los principales obstáculos que se oponían a la aparición de una ciencia social. El primero y fundamental de ellos radicaba en el prejuicio, muy arraigado en la cultura intelectual occidental, del dualismo del mundo, que ponía al hombre y a la vida desarrollada en sociedad por fuera y encima de la naturaleza, único reino del determinismo en sentido estricto. La filosofía racionalista del siglo XVIII, había sido un fiel exponente de éste prejuicio. Se impedía así el alargamiento al campo de la vida social de los métodos y supuestos de la ciencia. Este es el punto de partida que recoge Durkheim para explicar la necesidad histórica de algo que podía parecer casual. Si era una filosofía general muy arraigada en el pensamiento occidental la que impedía la aparición de la ciencia social, la revolución epistemológica que diera lugar a la sociología sólo podía producirse por la superación, en el seno de esa misma filosofía, de ese obstáculo. Sólo desde una filosofía tan general como la que actuaba de obstáculo epistemológico se podía superar éste. La filosofía positivista

cumplió ésta tarea por el mismo hecho de ser una filosofía que en parte reproducía el enciclopedismo de la filosofía del XVIII. Verdadera síntesis unitaria del saber humano, era el positivismo aquel que podía alargar el concepto de naturaleza para que se instalara en nuevos espacios hasta entonces tenidos como no sujetos al determinismo. La filosofía positivista mostró que el mundo de la experiencia era uno, un mundo natural del que formaba parte también una realidad más compleja pero no menos natural, la realidad social. Por otro lado, la filosofía positivista supo también mostrar la especificidad de ese dominio de la realidad, legitimando así la constitución de una ciencia que la tuviera por objeto especial. Así pues, la filosofía positivista cumplió los dos cometidos de emancipación que la ciencia de la sociedad exigía para su constitución: puso a la sociedad en la naturaleza y mostró que ese campo de la naturaleza era específico y por tanto objeto de una ciencia a construir, la sociología (1903 c: 466-7).

Pero además estaba en la lógica de tal ruptura el que se hiciera no solo contra los anteriores sistemas filosóficos sino también contra los esbozos de ciencias sociales especiales que se estaban construyendo. Las distintas ciencias sociales que emergen del XVIII y empiezan a constituirse en el XIX (derecho, moral, historia, economía, etc.) eran obra de hombres prácticos, literati que carecían de contactos sólidos y conocimientos profundos de los métodos seguidos en el resto de las ciencias positivas (1900, c: 147). Como resultado de esto, las distintas ciencias sociales que se fueron constituyendo carecían de ese estatuto de cientificidad que la sociología necesitaba y eran así incapaces de ser soporte de la alternativa epistemológica que suponía la constitución de esa ciencia. Como producto de esta situación se asistió a un mutuo rechazo entre las pre-ciencias sociales atomizadas y la sociología co

mo proyecto científico de tipo general. De éste rechazo surgió una dicotomía que ha caracterizado la historia de la ciencia social. Por un lado, se asiste a la proliferación de pseudo-ciencias sociales, desligadas entre sí, carentes de un estatuto de científicidad, y que aíslan objetos precisos, discretos (derecho, moral, economía, geografía, historia, etc.) y, por otro lado, al anuncio de un proyecto de estudio científico de la sociedad que carece de objetos precisos y concretos de estudio. Esta dicotomía será un lastre decisivo en la historia de la sociología del siglo XIX. (1903 c: 468-9).

Los filósofos positivistas, armados de una larga experiencia en la metodología de las ciencias naturales, serán los únicos capaces de anunciar el proyecto fundamental de una ciencia de la sociedad. Saint Simon será el visionario que, como un nuevo Cristóbal Colón, anuncia la emergencia de un espacio de realidad sometido al determinismo y la necesidad intelectual y política de constituir una ciencia que tenga por objeto su estudio. Pero con su obra, estamos sólo ante un esbozo, ante un vistazo rápido de los problemas que hay que abordar (1900 b: en SSA: 116-8). Sólo con Comte tal proyecto cuaja definitivamente. Es Comte el que pone definitivamente a la sociedad en el seno del continuo natural y el que establece para la sociología sus orientaciones teóricas generales y sus supuestos metodológicos. En éste sentido, es el verdadero fundador de la sociología (1888 a: 29-30). Pero a la vez, es incapaz de superar los límites estrechos de un simple proyecto de ciencia social positiva. Por su alejamiento de los desarrollos concretos de las ciencias sociales atomizadas, por su falta de contacto con el estudio de los fenómenos sociales concretos, Comte sólo fue capaz de producir una sociología sustantiva de tipo general. La problemática sociológica se limita entonces al descubrimiento de la ley que vertebró la historia de la humanidad y permite su intelección en

términos de progresos o como dotaba de un sentido unitario. En éste sentido, la sociología sustantiva de Comte, prescindiendo de algunas aportaciones fundamentales contenidas en la parte menos desarrollada de su obra (La Estática Social), es una simple filosofía de la historia que, como tal, es apresurada y acientífica (1900 b, en SSA: 119). La edad heroica de la sociología se caracterizará por la incapacidad de superar los límites estrechos que ha impuesto sobre la disciplina Comte. Tanto Mill como Spencer, aún cuando den pasos hacia la positivación de la ciencia, no dan el salto cualitativo necesario - para pasar de la edad de la generalización a la edad positiva o de las especializaciones (1900 b, en SSA: 125). Mill no va mas allá de una simple formalización de las aportaciones de Comte. Spencer, que supone en parte un gran adelanto pues con él se estrecha el acercamiento entre la ciencia de la sociedad y las ciencias naturales, y por otro lado es capaz de aislar un repertorio concreto de problemas específicos como objeto de la sociología (las instituciones), no se desliga sin embargo de esa búsqueda preferente de una ley social histórica que se supone preside los destinos de la humanidad. En éste sentido, su monumental sociología sigue siendo una somera filosofía de la historia, teñida de excesos analógicos con la biología, incapaz de asentar el necesario proyecto de una sociología científica. En Francia, Espinas, impulsor solitario en un principio de la sociología, se mueve en el seno de las mismas coordenadas y de los mismos límites (1900 b, en SSA: 123-5).

Al analizar, de ésta manera, la historia de la sociología hasta su tiempo, Durkheim ha cumplido un doble cometido. Ha mostrado los obstáculos persistentes que se han opuesto a la aparición de una ciencia de la sociedad, así como los pasos sucesivos que se han dado para salvarlos. Estos pasos aparecen como momentos de una secuencia, como jalones de un proyecto, lo que lleva a

a concebir la historia de la disciplina como algo dotado de un sentido unitario. Este sentido unitario no es otro que la lucha por la emancipación de un discurso científico sobre lo social. En relación con esto, se vislumbra - el segundo cometido que se anunciaba. La historia enseña las tareas que hay que realizar en el futuro y son estas tareas las que ambiciona asumir Durkheim.

Por un lado, la tarea que culmine la tarea de Comte y de todo el positivismo: Hacer la ciencia natural de la sociedad, es decir, estudiar en base a los presupuestos de la ciencia el dominio social y hacer que esa ciencia sea plenamente autónoma.

Por otro lado, sustraer a la sociología de los imperativos de las modas filosóficas. La sociología no ha de ser positivista, espiritualista, socialista o materialista; ha de ser sociología sin más. Puro discurso científico sobre la realidad social.

Por otro lado, romper con la problemática general que actúa como obstáculo sobre la disciplina. Hay que romper con pretensión de buscar la piedra filosofal, el secreto de la vida social, en base a grandes construcciones apresuradas y sin suficiente sustentación empírica. La época de las generalidades, de la especulación sociológica, se ha cerrado definitivamente. La sociología ha de especializarse, aislar campos de problemas concretos y homogéneos, - objeto de sus múltiples subdisciplinas. En este sentido la dualidad característica de la edad heroica de la sociología entre una ciencia general y abstracta que reivindica y sustenta un estatuto científico y unas disciplinas - atomizadas, desligadas entre sí y carentes de rigor científico, ha de acabar. Se ha de asistir a una convergencia entre los presupuestos científicos de la

sociología general y el amor a lo concreto, al estudio de detalle, propio de las ciencias sociales. En éste sentido, la nueva época de la sociología asiste ya a ese fenómeno de convergencia. Como ya expuso en su trabajo sobre la ciencia de la moral, los juristas, economistas, politicólogos e historiadores alemanes, están en una fase de profundo replanteamiento de sus estudios, buscan un marco general de referencia que permita un enfoque científico de sus disciplinas. Por otro lado, la sociología siente sed de lo concreto. De ésta confluencia resultará un enriquecimiento mutuo y la elaboración de un proyecto ambicioso, pero integrado de ciencia de la sociedad. Durkheim tenía bien presente aquello que había expuesto Bernard. "los hombres que hacen de las generalidades su especialidad son los seres más dañinos para cualquier ciencia verdadera (...). El verdadero estudioso, que hace investigaciones especiales, y que al mismo tiempo, tiene el sentido de la generalidad a que la ciencia debe acceder, es el único capaz de hacer avanzar la ciencia en el seno mismo de las generalidades" (Bernard, 1961: 47). Con Durkheim se asiste así definitivamente "a la quiebra definitiva de la sociología como concepción de las leyes del "devenir histórico". Sociología y filosofía de la historia quedan separadas de una vez para siempre" (Moya, s.f.: 5).

2.4. La constitución de la sociología: su objeto.

La lógica de la tarea que se acomete impone múltiples obligaciones. Durkheim se siente doblemente legado de una tradición en lucha por la positividad de un discurso y actor actual de una labor de legitimación científica de una disciplina que el mundo socio-político y académico exigen implícita o explícitamente de él. Asumirá conscientemente las múltiples obligaciones que dimanen de tal situación. Y en ésta asunción delineará una estrategia cuyo

cumplimiento mas claro son las RMS y toda una serie amplia de artículos, ligados a ésta obra, que irá publicando a lo largo de su carrera científica y que iremos mencionando sucesivamente.

Por un lado, Durkheim pretenderá hacer que una inequívoca ascesis científica informe su disciplina. Por otro, pretenderá determinar tajantemente el campo de lo social para impedir intrusismos y potenciar la autonomía de la disciplina. Además intentará establecer aquellas orientaciones teóricas - fundamentales en base a las cuales sea posible una explicación científica de lo social, así como reglamentar las indicaciones metodológico-instrumentales que hagan posible la experiencia real de lo social. Por último, intentará - determinar el cuadro de estudios especiales de la disciplina que pretende - fundamentar, así como los modelos de investigación científica en base a los cuales se ha de desarrollar.

Con el cumplimiento de ésta enorme tarea se elaborará un paradigma científico, en el sentido khuniano, de inequívocas repercusiones en la sociología no sólo francesa sino occidental, por las múltiples influencias (inglesas y americanas básicamente) que el proyecto durkheimiano tendrá. El análisis de la consolidación de éste paradigma será el último subapartado de la presente sección.

2.4.1. La introducción de la ascesis científica en el seno de la sociología.

La ciencia es un discurso alternativo, un saber que se construye frente a otros saberes posibles o actuales. La ciencia no se topa con un vacío, sino

con otros conocimientos ya constituidos, llenos de "evidencias", a los que hay que sustituir. Antes de que las ciencias nacieran, su campo propio de competencia ya se encontraba "conocido" en base a nociones "rudimentariamente elaboradas (...). En efecto, la reflexión es anterior a la ciencia que no hace sino utilizarla de manera más metódica. El hombre no puede vivir entre las cosas sin elaborar ideas sobre ellas, en base a las cuales reglamenta su conducta" (RMS: 15).

Como discurso y saber alternativo, la ciencia se enfrenta, porque intenta ocupar su terreno y desplazarlos, al conjunto de ideas que tenemos sobre la realidad. Y se enfrenta a dos niveles. Por una parte, en cuanto propuesta de un nuevo tipo de procedimiento para conocer lo real, como método nuevo - que implica una nueva actitud por parte del sujeto que conoce. Por otra, en cuanto que saber alternativo, es decir, en cuanto que conjunto de conocimientos que desmienten, relativizan o concretan los anteriores conocimientos a que había llegado el sentido común u otros tipos de conocimiento.

La sociología ha de asumir radicalmente esta tarea de conocimiento alternativo y negador de las evidencias y opiniones arraigadas. De aquí las vivas resistencias que se oponen a su constitución. "Los hombres no han esperado la llegada de la ciencia social para elaborar sus ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el Estado, la misma sociedad, pues no podían prescindir de ellas si querían vivir" (RMS: 18). La sociología choca con un conocimiento ya constituido y fuertemente arraigado. Ahora bien, "si es verdad que existe una ciencia de las sociedades, es muy de esperar que no consista en una simple paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de manera distinta a como aparecen vulgarmente, pues el objeto de toda

ciencia es hacer descubrimientos y todo descubrimiento es desconcertante en menor o mayor grado para las opiniones consolidadas" (RMS: VII). La sociología constituirá un conocimiento nuevo y alternativo frente a los prejuicios de todo tipo en base a los que los hombres conocen la realidad social. Para que pueda cumplir ésta tarea es imprescindible la adopción de un principio metodológico universal en el discurso de la ciencia. Este lo presenta — Durkheim con toda su crudeza. La primera y fundamental regla de la sociología es: "considerar los hechos sociales como cosas" (RMS: 15).

Es éste un precepto polémico, incluso conscientemente polémico. La historia posterior de la escuela durkheimiana lo hará aparecer como su signo — distintivo, su punto más significativo de identificación, alrededor del cual se multiplicarán las exégesis que buscan delimitar su significación estricta.

¿Qué se pretende al establecer la escandalosa ecuación hecho social = cosa? Las lecturas posibles son muchas. Lukes ha resumido exactamente la polisemia del precepto. Son cuatro los sentidos en que es empleado, dependiendo del significado que se da al término cosa. Se entiende por cosa: "(1) fenómenos con características independientes del observador; (2) fenómenos cuyas características solo pueden ser conocidas por medio de una investigación empírica (es decir, algo opuesto a un razonamiento a priori o una intuición); (3) fenómenos cuya existencia es independiente de la voluntad individual; y (4) fenómenos que sólo pueden ser estudiados por medio de observación "externa" —es decir, por medio de indicadores, como los códigos legales, las estadísticas, etc." (Lukes, 1973: 9). Durkheim fluctúa entre estos niveles de — significación. Pero lo que hay que resaltar es que ésta ambigüedad del precepto, su polisemia, no es una característica casual o un defecto fortuito, pro

ductos de apresuramientos o descuidos, sino una propiedad necesaria provocada por la epistemología asumida en la fundamentación de la ciencia de la sociedad. En base a ésto, podemos comprender que la pertinente diferenciación entre un sentido o un bloque de sentidos preferentes del precepto y otro sentido marginal no ha de ocultar la presencia siempre actual de niveles de significación muy diferentes y con repercusiones muy distintas.

Siguiendo la lógica de sus tesis sobre la ciencia como discurso y saber alternativo, podemos establecer el significado fundamental del precepto. Cosa es "todo lo que está dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone en la observación. Tratar los fenómenos como cosas es tratarlos en calidad de datos que constituyen el punto de partida de la ciencia" (RMS: 27). Lo que se quiere resaltar no es la sustantividad de los hechos sociales, sino la actitud epistemológicamente adecuada que debe adoptar el sociólogo para su estudio. En el prefacio a la segunda edición de las RMS (1901), esta pretensión queda muy clara. "Tratar los hechos de un cierto dominio como cosas (...) - supone mantener en relación a ellos la observancia de una cierta actitud mental. Supone abordar su estudio adoptando como principio que se ignora lo que son y que ni siquiera en base a la introspección más atenta se pueden descubrir sus propiedades características o las causas desconocidas de las que dependen" (1901 b, RMS: XII-XIII). Sin experiencia no hay ciencia, se nos dice. Pero a la vez, no toda experiencia es fuente de conocimiento científico, sino sólo aquella en la que el científico adopta la actitud propia del discurso - que está elaborando. De aquí que de la actitud se pase a resaltar la necesidad de elaborar un cierto instrumental científico que permita ese tipo de experiencia. "Cuando el sociólogo emprende la investigación de un tipo cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse en tomarlo en consideración por la vertiente en que se presentan aislados de sus manifestaciones individuales" (RMS:

45). Se ha de buscar las manifestaciones más objetivas de los hechos sociales. La DTS ya ha mostrado, de hecho, el camino y sus ventajas. Para el estudio de la solidaridad social se había aislado una de sus manifestaciones objetivas (el derecho), con la cual se estaba ante hechos objetivos que permitieran su análisis.

Así pues, el sentido inmediato y preferente de la regla no es otro que la unificación de tres de los niveles de significación que aislaba Lukes: (1), (2) y (4). Por un lado, la necesidad de que haya hechos de experiencia. Por otro, la necesidad de que el sociólogo adopte la aptitud que le imponga ese remitirse a la experiencia directa. Por último, que elaborase índices o indicadores que le permitan experiencias objetivas. De quí que el precepto general se abra hacia la determinación de reglas mas específicas que guíen el trabajo del científico social.

El primer precepto lucha contra el bloqueo de la experiencia directa de lo social. "Hay que desechar sistemáticamente toda preconición" (RMS: 31). Las preconiciones son los "ídola" baconiano (RMS: 17; 1908 f: 132) que objetivan los prejuicios humanos e impiden un saber en profundidad. El segundo - precepto pretende introducir una exactitud en el vocabulario sociológico de la que carece el vocabulario común. "No tomar jamás como objeto de investigación más que un grupo de fenómenos previamente definidos en base a ciertas características exteriores que le son comunes y comprender en la misma investigación todos aquellos que respondan a la resolución dada" (RMS: 35). El sociólogo ha de delimitar siempre el espacio de vida social que pretende conceptuar. Así se creará un repertorio terminológico, diferente y más específico que el de la lengua vulgar, sobre el que irá acumulando experiencias (RMS:

36-7). La definición no es el punto de llegada todavía, sino el punto de partida (RMS: 35). Es una delimitación del material empírico investigado a partir de sus rasgos externos y aparentes (RMS: 42). Tras esto seguirá una definición ya en profundidad, labor que, como destaca Aymard, casi nunca realizará Durkheim, ateniéndose así a su definición de partida (Aymard, 1962: 138).

Desde éste punto de vista global, pues, tienen razón aquellos interpretes de Durkheim que han destacado la indispensabilidad de toda ésta preceptiva para la constitución de una ciencia social que no fuese una pura reproducción de los prejuicios de esos teóricos ingenuos de lo social que son los mismos actores sociales (Aymard, 1962, 116-21; Bourdieu, 1976: 52; Cerroni, 1977: 34). El precepto de partida hay que leerlo poniendo énfasis en el cómo de "considerar los hechos sociales como cosas". Es decir, traduciéndolo a la fórmula como si fueran cosas (Bourdieu, 1976: 52). Es una exigencia de actitud lo fundamental en él y con ello la sabiduría de que la vida social no es transparente. — Como dirá el mismo Durkheim, mostrando su acuerdo en éste punto con Marx, — "creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse no en base a cómo la conciben aquellos que participan en ella, sino en base a causas profundas que escapan a su conciencia" (1897 e: 648).

Pero a la vez, y con independencia de los esfuerzos por una interpretación auténtica en el sentido ya comentado, Durkheim introduce una mayor carga de significación. El precepto dice o insinúa o, por lo menos, contiene in nuce mucho más. Con él no es que se pretenda poner en un continuo indiferenciado natural el reino de lo social, sino más bien ponerlo en ese continuo pero especificado como dominio con propiedades características. Pero éstas propiedades son siempre, como las de todo lo natural, las de un objeto discreto, some

tido a determinación y fuente de causalidad. "No decimos (...) que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo título que las cosas materiales, aunque de manera diferente" (1901 b, RMS: XII). DE éste modo, siguiendo la lógica del discurso general sobre la ciencia que ha adoptado, la pura epistemología (es posible el conocimiento de lo social) se desliza hacia la ontología (lo social tiene los caracteres generales de toda cosa). De aquí que, en el marco de los sentidos dados por Luckes al precepto, lo social aparezca como algo que está por encima y fuera del actor social (significado (3)). La sociedad, de puro objeto de una experiencia posible y de un saber a construir, se convierte en ser que reproduce, como veremos en los apartados siguientes, las notas de las relaciones epistemológicas (observador-objeto de observación) en el seno de las relaciones con los individuos (actor social-sociedad).

Destaquemos, con todo, que éste bloque de significación es relativamente marginal en el seno del precepto que comentamos y que éste tiene una orientación y sentido de carácter básicamente epistemológico. Su marco característico es esa concepción, válida a nuestro parecer, de la ciencia como saber alternativo y conflictivo.

2.4.2. Objeto de la sociología. Forma exterior de los hechos sociales.

Reivindicar la necesidad de un saber alternativo sería una empresa vana si no supusiera a la vez la determinación del campo sobre el que se ha de construir tal saber. De aquí la apartura de una temática decisiva en la obra de Durkheim: el objeto de la sociología. De nuevo su obra se tiñe de un claro contenido polémico y desemboca en una ambigüedad análoga a la que

acabamos de aludir.

La delimitación durkheimiana del campo de lo social se presenta como - alternativa frontal a otros intentos de delimitación (Simmel, Mill, Giddings) y pretende establecer fronteras precisas que tienen por efecto incluir, por un lado, ciertos desarrollos científicos preexistentes en el seno de la sociología (ciencias sociales) y, por otro, excluir un campo de realidad y competencia epistemológicas tajantemente diferenciado (hechos psicológicos y psicología), con la negación de todo posible encabalgamiento de los dos campos y los dos saberes (Crítica a la sociología de orientación psicológica de Tarde).

En un importante artículo publicado en 1900 en la Rivista Italiana di Sociologia, Durkheim realizará una fundamental crítica contra el intento de delimitación del campo de la sociología hecho por Simmel. Para éste, la sociología no tiene por objeto el estudio del contenido de la vida social, sino el continente de tal vida, es decir, la forma de la asociación o agrupación humana con independencia del para que o qué de tal hecho (1900 c: 128-9). La crítica de Durkheim se enfrentará al formalismo y ambigüedad de tal delimitación. Contra el formalismo (sólo la forma de la vida social es objeto de la sociología) establecerá que si bien es verdad que no todo lo que ocurre en la sociedad es objeto de la ciencia social, no se puede decir lo mismo de lo que ocurre "en y por la sociedad" (1900 c: 130), es decir, todo aquello de lo que es fuente causal la sociedad y tiene múltiples repercusiones sobre ella (1900 c: 130-1). Contra la ambigüedad de la definición objetará que en base a tal punto de partida se hace arbitraria toda delimitación de campo, ya que es imposible decir dónde empieza la forma y dónde el contenido de la vida social. Una definición que segregara ambos momentos sería siempre cambiante e imprecisa

(1900 c: 131-2).

En igual sentido se construye la crítica a Mill y Giddins realizada unos años mas tarde en un artículo en colaboración Fauconnet. Estos autores diferencian, al igual que Simmel, el objeto de una sociología, que sería siempre sociología general, del objeto de las ciencias sociales específicas. Si la sociología, como pretende Mill ha de ser una ciencia general que comprenda el conjunto de fenómenos sociales que estudia de manera específica las ciencias sociales, entonces no podrá establecer un conocimiento cierto y concreto sobre nada. Será una ciencia de vaguedades, una pura filosofía social (1903 c: 474-5). Si, como pretende Giddins, tal generalidad de la sociología ha de leerse en términos de extensión, es decir, que tiene por objeto aquellos fenómenos sociales con el suficiente grado de indeterminación como para estar presentes en todos los casos particulares, mientras que las ciencias sociales estudiarán tales fenómenos concretos en su complejidad, entonces la sociología carece de objeto porque lo general sólo se da en lo particular y sólo por el estudio de éste se podrá llegar a aquél. (1903 c: 477-8).

Quel est l'objet de la sociologie?
El sentido de estas tres críticas queda pues claro y es decisivo. La sociología, como habíamos resaltado al estudiar el análisis durkheimiano sobre la historia de la disciplina, no debe ser una filosofía general de los hechos sociales. Por ello, ha de integrar en sí el contenido concreto de la vida social y, con éste, el conjunto de los discursos científicos especiales que versan sobre él, es decir, las ciencias sociales. Por demás, Durkheim es plenamente consecuente con su orientación epistemológica. Si el resultado de ésta es una ontología, la emergencia del ser social, la sociología habrá de estudiar el conjunto de los hechos sociales como manifestación, efecto de -

ese mismo ser.

Este plan tan ambicioso e imperialista de la sociología se enfrenta con el problema de delimitar fronteras con otra ciencia cercana, la psicología. Será éste un tema que trataremos detenidamente más tarde. Ahora nos interesa detallar la crítica de Durkheim a los intentos de una sociología reducida a psicología. Su representante en Francia era Tarde. Gran parte de la obra más polémica de Durkheim se centrará en la crítica a los intentos de la sociología psicologista de Tarde.

Según Durkheim, la sociología tardiana no es más que una psicología generalizada. Reducir toda la vida social a pura manifestación de las leyes de la imitación es equivocarse sobre la especificidad de lo social, confundir en el seno de un concepto único (imitación) una gama muy diferente de hechos y, por último, limitar la sociología a un problema único, es decir, a una nueva filosofía general de lo social. "La imitación no sólo no expresa en to dos los casos, sino que ni siquiera expresa en ninguno, lo esencial y característico del hecho social. Sin duda, todo hecho social es una imitación, tie ne (...) una tendencia a generalizarse, pero es por el hecho de ser social, es decir, obligatorio. Su capacidad de expansión no es la causa sino la consecuencia de su carácter social" (RMS: 12). Pero además, la imitación es un concepto demasiado inespecífico en el que se acumulan campos semánticos muy dispares. No es lo mismo nos dice Durkheim, un acto de efervescencia social creadora que pone en íntimo contacto a distintas conciencias hasta lograr una nueva síntesis, o un puro acto de reproducción social en el que el actor se somete a lo socialmente prescrito, que un acto puro de imitación, es decir, un acto de reproducción automática de la acción de otro por el simple mo

tivo de que se ha desarrollado delante de nosotros (SU: 108-9). Es^a éste último al que cabe llamar imitación en sentido estricto (SU: 115) y por sí es incapaz de explicar a los anteriores. Por último, y lo que es más importante en éste contexto, "la sociología concebida de ésta manera se reduce a muy poco, puesto que, mas allá de (...) discusiones generales y casi metafísicas, no puede consistir mas que en variaciones secundarias sobre un sólo e idéntico tema fundamental. No hay mas que buscar, en base a comparaciones metódicas, cómo y bajo la influencia de qué causas particulares se ha formado cada hecho social, tomado a parte. Todos éstos problemas, que son la gran tarea de la ciencia, carecen de razón de ser puesto que no dan lugar sino a una sola e idéntica respuesta, a saber, que el fenómeno estudiado es producto de una invención individual y accidental que se ha difundido conforme a las leyes generales de la imitación" (1895 e: 621). Una sociología de tipo general y una respuesta a toda la fenomenología social que lo explica todo en base a causas de tipo individual y psicológico: tal es el precio del intento de delimitación y explicación que Tarde propone.

La sociología debe pues definir su campo. Como sabemos, no todo lo que ocurre en la sociedad, ni todo lo que está en ella generalizado (imitación), es social. Lo social ha de encontrar una definición más estricta. Durkheim dará ésta definición y con ella, como veremos, se solapan de nuevo problemas epistemológicos y ontológicos.

Las RMS se abren con la presentación del problema. Debe haber, se nos dice, un rasgo distintivo de los hechos que ocurren en el interior de la sociedad que sea índice, muestra, signo de su carácter social. En éste intento de delimitación, Durkheim busca la forma del hecho social, entendiendo por

tal aquél rasgo aparente, inmediatamente perceptible que constituye propiedad generalizada de ese campo de realidad. No se busca el qué son los hechos sociales, sino el signo distintivo de ellos, su cómo, que permita la acotación de cuáles son.

"Hay en toda sociedad un grupo determinado de fenómenos que se distinguen en base a características muy marcadas de aquellos que son objeto de estudio de las otras ciencias de la naturaleza. (...) Consisten éstos en maneras de actuar, pensar y sentir, exteriores al individuo y dotadas de un poder de constricción en virtud del cual se imponen sobre aquel" (RMS: 3, 5). Los hechos sociales son pues maneras de actuar, pensar y sentir exteriores y constrictivas. Durkheim determinará con más exactitud éstas características. "Se reconoce un hecho social por el poder de constricción exterior que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos y, a su vez, se reconoce la presencia de tal poder por la existencia de alguna sanción determinada o por la resistencia que el hecho opone a todo intento individual que tienda a violentarlo. Con todo, se puede también definir en base a la difusión que presenta en el seno de un grupo, con tal de que (...) se tenga el cuidado de agregar como segunda y esencial característica que el hecho existe con independencia de las formas individuales que adopta al difundirse" (RMS: 11). De aquí la definición definitiva de fait social. "Es hecho social toda manera de hacer, fijada o no, capaz de ejercer sobre el individuo una constricción exterior; o aún, toda manera de hacer que esté generalizada en el espacio de una sociedad dada teniendo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales" (RMS: 14).

Dos definiciones pues del hecho social. Aquella que se fija en la pareja exterioridad-constricción y aquella otra que se fija en la pareja genera-

lidad-independencia de sus manifestaciones individualizadas. Sin duda, la - definición general del hecho social, tiene como núcleo central a la primera pareja, pudiendo sostenerse que, ya en la interpretación auténtica de Durkheim, ya tras un análisis de las dos definiciones, es la primera la que dota de sentido y proporciona un terreno sólido de asentamiento a la segunda. Y lo hace porque la generalidad de un hecho social sólo es criterio distintivo si va acompañada de la independencia de esos hechos en relación a sus manifestaciones individualizadas. Y con esto, generalidad no puede ser sino - exterioridad (en la relación entre lo general y lo particular) y constricción (en la relación entre el hecho social y sus actores). Tomemos pues a la pareja exterioridad-constricción como núcleo fundamental de la definición Durkheimiana.

Exterioridad-constricción, como rasgos definitorios del hecho social, están pensados en el plano de las relaciones que median entre dos puntos, el hecho social y el individuo, y esto a dos niveles, epistemológico y ontológico, aun cuando sea preferentemente el primer nivel objeto de investigación. De ésta manera, como veremos, se piensan relaciones entre lo social y el observador científico (epistemología) y el actor (nivel sustancial u ontológico).

La exterioridad del hecho social en relación al individuo es pensada a dos niveles, temporal y espacial. Al nivel temporal, exterioridad, (o, con más precisión anterioridad) quiere decir que el individuo se encuentra ante los hechos sociales como ante realidades anteriores a él. El derecho, los roles definidos de padre, esposo o ciudadano, "no soy yo quién los ha elaborado, sino que los he recibido por la educación (...); no son elaborados por nos

tros" (RMS: 3-4, 6). Pero, a la vez, se piensa en una exterioridad de tipo espacial, muy ligada al anterior. Todos los hechos sociales "presentan la importante propiedad de existir fuera de las conciencias individuales" (RMS 4). Elaborados con anterioridad, existen exteriormente a nosotros. Y ésta - característica es propia de toda la gama, casi infinita, de hechos sociales. Desde las reglas del derecho y la moral, hasta la lengua, las convenciones sociales, los métodos industriales, la moneda, la religión, etc. (RMS: 3,4, 5, 7-8, 11).

La constricción del hecho social, pensada en su relación con el individuo, destaca, como hemos visto en la definición anterior, el aparato sancionador con que van acompañados tales hechos, o, al menos, las vivas resistencias que presentan a todo intento de insubordinación (RMS: 11). En éste marco general, los significados concretos que da Durkheim al término son muy variados, y a veces difícilmente conmensurables. Los estudiosos de la obra durkheimiana han destacado este hecho (Gurvitch, 1969, II: 7; Lukes, 1973, 12-3). Siguiendo los análisis de Lukes, podemos aislar cinco áreas fundamentales de significación de la contrainte. (1) Autoridad de los preceptos jurídicos, morales, convencionales o de las costumbres simplemente. Suponen la existencia de una sanción de tipos distintos: Desde la pena o la restitución para el derecho (RMS: 4), hasta la reprobación moral para los preceptos morales (RMS: 4) hasta, por último, el aislamiento, el ridículo, para las con convenciones y los preceptos sobre buenas costumbres (RMS: 4-5). (2) Necesidad de seguir ciertas pautas, modelos, métodos o procedimientos para conseguir determinadas cosas. Y así, si uno quiere comunicarse en Francia tiene que - usar el francés (RMS: 5), si se quiere participar en el tráfico económico - hay que usar la moneda legal (RMS: 5), si se quiere explotar un capital hay

que usar determinados procedimientos industriales (RMS: 5). (3) Influencia de factores morfológicos o ecológicos. Y así se sostiene que las vías de comunicación que existen en un determinado país determinan los movimientos de población o los movimientos económicos (RMS: 12). (4) Compulsión psicológica ejercida en las interacciones de masa. Es el efecto de corrientes sociales que puede estar más o menos fiscalizadas (desde las corrientes de opinión hasta los movimientos de entusiasmo, piedad, o la interacción asambleista), - que determinan la dirección de los movimientos individuales (RMS: 6-7). (5) Determinaciones culturales y efectos de la socialización.

Estos cinco niveles de significación, que aparecen como ejemplos concretos del ámbito de aplicación del concepto de constricción, tienen estatutos muy diferentes. "Durkheim extendió el significado de la constricción demasiado lejos. Algunos significados, "1" - "5" son muy diferentes entre sí. En particular "1" se refiere al reforzamiento de la obligación en base al miedo a la sanción; "2" a una relación de medios a fin (x es la única vía para alcanzar y); y "3" - "5" se refieren a las distintas vías en que resultan determinados las acciones y pensamientos de los hombres. Llamar a todos estos niveles constricción es, por lo menos, base de confusiones" (Lukes, 1973:12-3).

La confusa extensión del concepto de constricción, así como el estatuto variable del significado de exterioridad (temporal o espacial), logran tal vez un marco de comprensión si la definición de hecho social que aparece en las RMS es tomada como pura formalización de la práctica científica desarrollada en la DTS. El recurso metodológico, que aparece en ésta obra, a las reglas jurídicas como signo fundamental a partir del cual es estudiable científicamente la vida social, ejerce su peso sobre la definición general del

hecho social. La exterioridad y constrictión de los hechos sociales son vistos apartir del modelo propio del hecho social jurídico, anterior, externo y constrictivo, y de una constrictión afianzada por la existencia de estrictas sanciones organizadas. Las RMS no hacen sino alargar esas características de un hecho social específico al conjunto de los hechos sociales, y es ésta la razón de que la definición de los conceptos de exterioridad y constrictión sea más estricta que sus significaciones operativas o ejemplos concretos, así como que se adecuen de manera más cómoda a ciertos hechos sociales, cuyo modelo son los jurídicos, que a otros. Hay un intento de explotación del éxito de un hallazgo que permitió analizar algo que es fluido (la vida social), a partir y en base a sus manifestaciones más objetivas, accesibles por tanto al análisis científico.

Pero el estatuto ambiguo y confuso de las definiciones durkheimianas se agrava aún más si las sistuamos en el seno de esa doble empresa epistemológica y ontológica que da sentido a todas las RMS. Al aislar el signo, la manifestación inmediata y visible de la vida social, en base a la exterioridad y constrictión, Durkheim no hace más que alargar las notas propias de lo natural a lo social. En efecto, lo que se está sosteniendo al caracterizar así al hecho social es la existencia misma de un campo de hechos y, con ello, - la posibilidad de una experiencia y de una ciencia que se edifique sobre ella. Todos los hechos de que tiene experiencia la ciencia son exteriores al observador. Sin ellos no habría experiencia posible, pues ésta supone una relación en que entren en contacto dos realidades discretas diferentes, el observador y lo observado. Por otro lado, todos los hechos naturales son, en sentido amplio, constrictivos para el observador, pues éste se pone en presencia de algo que es causa sui, es decir, que tiene unas determinaciones propias, inscri

tas, que le hacen actuar de manera independiente del observador. La constricción de los hechos sociales, significa, a este nivel, que el observador está ante un campo de realidad que tiene propia causalidad, la cual se le impone si es que quiere comprenderlos.

Pero a la vez, Durkheim está aislando caracteres de la vida social desde la perspectiva sustancial de las relaciones entre dos seres, lo social y lo individual. Se trata pues de la relación entre el hecho social y el actor social. Lo característico de la solución durkheimiana es que, como mostró - Parsons, aunque en un sentido de defensa de un cierto subjetivismo del que no sotros nos separamos, se trata de la confusión y el encabalgamiento de la - perspectiva del observador y la del actor. "Los hechos sociales eran, así, cosas, tanto para el observador como para el actor, caracterizados por la exterioridad a, y la compulsión sobre, el actor" (Parsons, 1968: 442; ver - también 436-42; en el mismo sentido Barnes y Becker, 1945, II: 42; Rex, 1961: 18, 61-2). La perspectiva epistemológica se suma, en una misma solución, a la perspectiva ontológica. En éste sentido, la ambigüedad de Durkheim aparece a lo largo de todo el discurso de las RMS. "Los hechos sociales podrían ser externos a cada individuo dado, o también a todos los individuos que forman parte de una sociedad o grupos dados: tratarlos como "exteriores a las conciencias individuales" deja abiertas ambas interpretaciones. Durkheim suponía obviamente la primera interpretación, pero frecuentemente adoptó formas de expresión que implicaban la segunda." (Lukes, 1973: 11). Pero, como hemos sostenido ya anteriormente, tal ambigüedad no es causal, ni es hija de carencias puramente terminológicas, sino que está inscrita necesariamente en el discurso durkheimiano. Aún cuando en éstos momentos de las RMS prima la orientación epistemológica, y con ello la perspectiva del observador -fuente

fundamental de interpretación de éstas tesis-, ha de destacarse ésta polisemia que estará en la base de ulteriores desarrollos más nítidos.

Pero sigamos la exposición. Durkheim acaba en esto la exposición sistemática y explícita del signo en lo social. Los límites de su análisis los dejará bien definidos en múltiples ocasiones. "La constrictión es un signo exterior por el que se reconocen los hechos sociales, pero no constituye en absoluto una explicación" (1906 a, année IX: 535). La teoría sustancial de lo social (que és) no ha sido todavía presentada. Tan sólo sabemos cómo aparece y con ello cúales fenómenos de los que ocurren en el seno de la vida de los grupos son objeto de la nueva ciencia.

Pero a la vez, en el signo de lo social se nos da cuenta de una propiedad de la vida social que, aún perteneciendo a su nivel mas externo y epidémico, no deja de ser característica acusada suya. Con esto, el eventual análisis sobre el contenido de la vida social deberá llegar a resultados tales que los haga conciliables con lo que aparece como su manifestación externa. En el apartado siguiente abordaremos ésta temática.

2.4.3. Contenido de la vida social. Producción y reproducción de la realidad social. La emergencia del ser social.

El carácter unitario de la definición a partir de un signo externo característico no impide la diferenciación interna de los hechos sociales. Aunque todos son externos y constrictivos, se diferencian claramente entre sí. Si la sociedad es y actúa, los hechos sociales serán exponentes de éstas — propiedades. Habrá así unos hechos sociales que correspondan al ser de la —

sociedad y otros que corresponda a su hacer: hechos morfológicos y fisiológicos.

Comte, partiendo de indicaciones menos sistemáticas de Saint Simon — (1965: 56-64), había unificado la distinción inscrita en todos los fenómenos correspondientes al Orden de la vida, social o biológica. La diferenciación biológica entre lo anatómico y lo fisiológico encontraba su correlato en la sociología entre lo estático y lo dinámico. (Comte, 1869, IV: 230-1). Durkheim se alejará de las direcciones que Comte impuso a esas ramas separadas de estudio, pero aceptará y afianzará la distinción entre una morfología social y fisiología social. La DTS había ya mostrado la utilidad de tal distinción. Las RMS la formalizarán mas claramente.

Hay pues dos tipos generales de hechos sociales: los fisiológicos y los morfológicos. Los fisiológicos "consisten en creencias y prácticas" (RMS:6) y son en su conjunto "maneras de hacer" (RMS, 12). Muestran a la sociedad como un ser vivo, en movimiento, que actúa y se hace. Su gama es muy amplia. Va desde las instituciones (prácticas y creencias) jurídicas, morales, religiosas, económicas (RMS: 6), pasando por las corrientes sociales, como las de suicidio o natalidad, detectables por medio de las estadísticas (RMS: 9), o las corrientes de opinión (RMS: 7), hasta las explosiones pasajeras de entusiasmo y creatividad social que se desarrollan en el seno de los medios sociales efervescentes (RMS: 6).

Por su lado, los hechos morfológicos son "maneras colectivas de ser" — (RMS: 12). Son los que constituyen "el sustrato de la vida social" (RMS: 12), aquél sobre el que reposan los hechos fisiológicos. Su gama es muy amplia. —

Las RMS la detallan así: número y naturaleza de las partes elementales de que se compone una sociedad, manera en que están dispuestas, grado de coalescencia o fusión a que han llegado, distribución de la población sobre la superficie del territorio, número y naturaleza de las vías de comunicación, forma de los hábitats (RMS: 12). En un trabajo posterior, se resume de manera más sintética. Son hechos morfológicos: (1) La forma exterior de la sociedad (tamaño del territorio, espacio que ocupa en relación a otros, forma de las — fronteras); (2) Masa que ocupa ese espacio (su volúmen y densidad); (3) Uso que cada grupo hace del espacio que ocupa. (1900, c: 134).

La distinción de estos dos tipos de hechos es importante a los ojos de Durkheim. "Una cosa es el modo en que la sociedad llega a constituirse y — otra la manera en que actúa. Son dos tipos de realidad tan diferentes que no pueden ser tratados con idénticos procedimientos, y exigen ser separados en la investigación" (1900 c: 133). Esto llevará a la diferenciación, cuya organización analizaremos más tarde, de dos tipos distintos de ramas de estudio en el seno del corpus sociológico: la fisiología y morfología sociales. Por otro lado, la distinción afecta al campo de las explicaciones sociológicas. En base al distinto estatuto de ambos tipos de hechos, Durkheim diferenciará, como veremos más tarde, una jerarquía explicativo — causal en el seno de los hechos sociales.

Por otro lado, ésta distinción no sólo corresponde a dos maneras diferentes del ser social, sino además a dos posibilidades también diferentes — de su conoscibilidad. A nivel puramente gnoseológico, la diferencia entre lo fisiológico y lo morfológico es marcada, y esto tiene indudables repercusiones metodológicas. En efecto, al tener la morfología por campo de estudio,

"las formas materiales de la sociedad" (1900 c: 135), los fenómenos estructurales (RMS: 14), y por lo tanto más estables (1900 c: 135), se pone en contacto con los fenómenos sociales que han adquirido un mayor grado de objetividad y que, por lo tanto, son más accesibles a la experiencia. Por el contrario, al ser los hechos fisiológico vida social en acto, se hacen más difícilmente accesibles y con ello se abre la necesidad de construir índices o indicadores objetivos que permita captarlos fuera de sus formas fluidas e inaprensibles.

Pero la distinción entre ambos tipos de hechos se para a éstos niveles. Ambos son hechos sociales y, por lo tanto, tienen las características propias de todo hecho social: son externos y constrictivos. "Esas maneras de ser se imponen al individuo del mismo modo que las maneras de hacer" (RMS: 13). Pero además no sólo son idénticos en su forma exterior, sino también sustancialmente. Entre el ser y el hacer sociales no existen diferencias sustanciales. "Esas maneras de ser no son más que maneras de hacer consolidadas" (RMS: 13). Aún — cuando "los fenómenos estructurales tengan mayor estabilidad que los fenómenos de funcionamiento (...) entre estos dos órdenes de fenómenos sólo existen diferencias de grado. La estructura misma se hace patente en su devenir y no se la puede comprender más que a condición de tener en cuenta ese proceso de su devenir. La estructura se forma y se descompone sin tregua; es la vida — llegada a un cierto grado de consolidación; y distinguirla de la vida, de la que se deriva y a la que determina, equivale a disociar dos cosas equivalentes" (1900 c: 135). "Hay toda una gama de matices que, sin solución de continuidad, liga los hechos más característicos de la estructura a esas corrientes libres de la vida social que todavía no han sido capturadas en ningún molde definido. Así pues, sólo hay entre estos dos tipos de fenómenos diferencias

en el grado de consolidación que presentan. Unos y otros no son sino vida más o menos cristalizada" (RMS: 14).

La importancia de éstas tesis es enorme. En primer lugar, Durkheim muestra la unidad sustancial de los hechos sociales. Estos no sólo son idénticos formalmente (exterioridad y constricción), sino también sustancialmente: son hacer, práctica social en sus distintas manifestaciones. De aquí que, en segundo lugar, se trascienda lo que parecían ser los límites explícitos de su teoría del hecho social. Durkheim no sólo se introduce en una delimitación externa, epidérmica, del hecho social, sino que se adentra en una teorización sustancial y en profundidad de ese campo de realidad. Es decir, pasa de la problemática del cómo se manifiesta la vida social a la problemática más profunda y compleja del qué son el conjunto de fenómenos (hechos sociales) - en los que se nos muestra. Y la solución de esa problemática es inequívoca. Los hechos sociales son vida social en estado diferente de cristalización o consolidación. Por un lado, se aísla su unidad: son práctica social. Por otro lado, se muestra su diversidad: los distintos grados en que ésta práctica es tá consolidada. En base a esto, Durkheim está en disposición de trabajar con un espectro a la vez diversificado y unificado de hechos sociales. La vida social se muestra así en el interior de una secuencia de consolidación de la práctica. En un extremo, como vimos, están los hechos sociales menos cristalizados, aquellos en los que la práctica social es sólo interacción carente de moldes definidos. Tal es el caso de las efervescencias sociales. A continuación, se sitúan los movimientos o corrientes sociales que, carentes de moldes muy definidos, tienen, con todo, un grado de consistencia mayor. Ha habido ya un grado mayor de consolidación de la práctica interactiva. Al lado de éstos, están el conjunto de prácticas y creencias sociales que han adquirido

do ya un grado más profundo de cristalización. Se trata de los complejos institucionales de todo tipo que aparecen como hechos jurídicos, morales, religiosos, educativos, económicos, etc. Por otro lado, en el otro polo de ésta secuencia unitaria se sitúan los hechos morfológicos en los que la práctica se ha consolidado hasta materializarse en hechos estables que actúan de soporte físico del conjunto de la vida social (sobre éste espectro de hechos sociales han insistido: Davy, 1911: 51-2; Gurvitch, 1969, II: 4-5; Filloux, 1965: 45-6, 1970: 48, 1977: 108-18; Lukes, 1973: 9-10). "Este estrecho parentesco de la vida y la estructura, del órgano y la función, pueden establecerse fácilmente en sociología, porque, entre esos dos polos extremos, existe toda una serie de mediaciones inmediatamente observables que muestran los lazos que los unen" (RMS: 14).

Lo que media entre los dos polos, de la unidad (práctica) y la diversidad (distintos tipos) de los hechos sociales, es un fenómeno fundamental - que los hace posibles como momentos encadenados en una secuencia unitaria. - La práctica social se diversifica en hechos sociales distintos porque es práctica interactiva, y por lo tanto, en ella aflora el poder creador de la asociación "la asociación no es, como se ha creído a veces, un fenómeno infecundo en sí mismo consistente en relacionar exteriormente hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han dado sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas?" (RMS: 102). Unas líneas más tarde sostiene. "Al agregarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales dan lugar a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad de nuevo tipo" (RMS: 103). - Porque la práctica humana es práctica interactiva se asiste a la aparición de un nuevo orden de realidad. La asociación es un poder creador que hace que los

elementos que se funden en una síntesis se renueven y transformen. De ésta manera, a partir de la práctica interactiva y del poder creativo de la asociación se asiste a la creación de un nuevo mundo, el mundo social.

El resultado de la práctica interactiva es su objetivación en una serie de hechos que son los que constituyen los hechos sociales. Durkheim está operando, a este nivel, con una teoría de la producción de la realidad social que tiene enorme actualidad. "Algunas maneras de actuar o pensar adquieren, por su repetición, una especie de consistencia que, por decirlo así las precipita y aísla de los acontecimientos particulares que las reflejan. Adoptan así un cuerpo, una forma sensible que les es propia, y constituyen una realidad sui géneris, muy diferente de los hechos individuales que la ponen de manifiesto. El hábito colectivo (...) queda recogido de una vez por todas en una fórmula que se repite de boca en boca, que se transmite por la educación, que se fija incluso por escrito. Tal es el origen e incluso la naturaleza de las reglas jurídicas, morales, de los aforismos y máximas populares de los artículos de fé en los que condensan sus creencias las sectas religiosas o políticas, de las reglas estéticas que segregan las escuelas literarias, etc." (RMS: 8-9). La realidad social es práctica, pero práctica que se ha ido objetivando en moldes fijos de distinto tipo de consistencia. El proceso de creación de esa realidad no es otro que el proceso de la misma objetivación de esa práctica, aquel en que a partir de la interacción, y por el hábito, se llega a la consolidación de fórmulas estables de acción o de ideación y que aparece, cara a los actores sociales, como realidades externas y constrictivas. De aquí que se pueda decir que toda la realidad social no es más que el resultado de ese proceso de objetivación, que parte de las efervescencias colectivas para ir consolidándose fácticamente en las institucio-

nes y materializaciones sociales.

Leído desde éste ángulo, el espectro de hechos sociales de que anteriormente dábamos cuenta aparece diversificado en tres momentos fundamentales. - Por un lado, está la sociedad en el momento de producirse, cuando las prácticas interactivas están en trance de objetivarse en instituciones y materializaciones consistentes. Son las efervescencias sociales de que habla Durkheim ya en las RMS y que tendrán un lugar progresivamente estratégico en su obra - ulterior. Por otro lado, están ya las objetivaciones de esas prácticas. Estas objetivaciones pueden ser institucionalizaciones de creencias y prácticas, y entonces aparecen los sistemas institucionales que rigen toda la fisiología social (Derecho, moral, política, economía, religión, educación, etc.). Son éstas objetivaciones institucionales un objeto eminente de la sociología. Por eso, el mismo Durkheim, siguiendo la propuesta lanzada por Mauss y Fauconnet en un artículo aparecido en 1901 en la Grande Encyclopedie (Mauss 1969, III: 150), dirá en el prólogo a la segunda edición de las RMS: "Se puede, sin desnaturalizar el sentido de la expresión, llamar institución a toda creencia o todo modo de conducta instituido por una colectividad; se puede entonces definir a la sociología como la ciencia de las instituciones, de su génesis y su funcionamiento" (1901 b, RMS: XXII). Como establecerá de manera manifiesta y sistemática cara al derecho (1903 a, Année VI, en Journal: 461-2), las instituciones son conjuntos de prácticas solidarias entre sí que forman un todo autónomo. El conjunto de éstas instituciones será el sistema social que organiza y determina la práctica social de un determinado grupo. Queda por último un tercer nivel de objetivación de la práctica social: se trata de sus materializaciones. Los datos demográficos y geográficos son el exponente mas claro de éste tipo de objetivación material. Durkheim partió siempre -pese al

reproche parsoniano de su recurso a la pura biología para la explicación de la vida social- de que ni los datos demográficos, ni los geográficos, eran datos "naturales" que no pudieran explicarse socialmente (1900 c: 135). Sus críticas a la orientación de la geografía política de Ratzel son esclarecedoras en éste sentido. "No es la tierra la que explica al hombre sino el - hombre quién explica a la tierra, y si el factor geográfico ha resultado un punto importante para el conocimiento sociológico, no es porque proyecte - nueva luz sobre la sociología, es porque no se puede comprender sin ésta" (1900 a, Année III, en Journal, 237).

Se nos desvela así el secreto de una construcción compleja y contradictoria en apariencias. Durkheim ha partido, en base a múltiples motivaciones, de la desvelación epidérmica del signo de la vida social. Al mostrarnos éste, nos ha dado cuenta de un conjunto de hechos exteriores y compulsivos que actúan determinando la práctica de los actores sociales. Pero su análisis no se ha parado realmente a ese nivel. Ha continuado y ha mostrado que, a despecho de las diferencias existentes en el seno del conjunto de los hechos sociales así determinados, existe una determinación profunda predicable del conjunto de ello. Y ésta determinación no es otra que el ser práctica interactiva en distintos grados de consolidación. En base a esto, se ha mostrado una de las contradicciones fundamentales del ser social, aquella - que enfrenta a la práctica con sus objetivaciones. Pero ésta misma contradicción ha sido convenientemente mediada al mostrar el carácter creativo, objetivador de la práctica social. A partir de ese momento asistimos a una perfecta reconciliación entre la práctica (el actor o los actores interactuando) y los hechos sociales (el conjunto de instituciones y materializaciones sociales). Conciliación que no es otra que la de las determinaciones aparentemente con-

tradicorias del mismo hecho social: contradicción entre su forma (exterioridad y constricción del hecho cara al actor) y su contenido (práctica objetivante-objetivada de los actores mismos en interacción).

A pesar de las limitaciones que un tipo tal de análisis tendrá en el seguimiento de ésta misma temática, se nos muestra una característica aparentemente impensable del pensamiento durkheimiano: su dialecticidad. Durkheim está exponiendo, de manera implícita, la dialéctica compleja del ser social, pues en el análisis del hecho social está mostrando la dialéctica entre la práctica social creadora y el complejo de objetivaciones sociales determinantes de esa misma práctica. Esta no es otra que la dialéctica que media entre la producción de la realidad social, momento en que es determinante la práctica creativa de los hombres en interacción, y la reproducción de ese mismo ser social, momento en que es determinante, por el contrario, el conjunto de las objetivaciones a que esa práctica ha llegado, que acaban por determinarla a ella misma. Porque la práctica interactiva es capaz de crear, y por lo tanto, de objetivarse, es también capaz de reproducirse y, por lo tanto, de determinarse a sí misma como si ya no fuera sujeto activo de sí misma sino tan sólo sujeto pasivo que recibe las determinaciones de hechos objetivos de tipo distinto (instituciones y materializaciones sociales).

Hay que ver además que el logro de éste nivel de dialecticidad en la conceptualización del hecho social no es un resultado casual que se filtre sin necesidad en el interior de las RMS. Durkheim está reproduciendo, al nivel de la teoría del hecho social, el discurso que ha elaborado en la DTS. Estamos pues ante la recepción o reproducción, a un nivel de máxima generalización, de determinadas tesis aparecidas en aquella obra. En efecto, en ella,

el problema de partida (las relaciones entre el individualismo y el socialismo) era solucionado mostrando que ambos polos no eran sino momentos integrados de una misma realidad que los ponía necesariamente. Ahora se nos muestra que, en la dialéctica del hecho social, la práctica y el complejo institucional-material que constituye el ser social no son polos contradictorios irreconciliables, sino momentos de una misma realidad que no es otra que la de la producción y reproducción del ser social.

Con todo, el análisis durkheimiano será incapaz de permanecer a éste - nivel de dialecticidad y acabará por malograr sus aportaciones en seguimiento fiel, por un lado, de las determinaciones propias del discurso epistemológico que ha adoptado y, por otro, de las soluciones finales que al problema objeto de la DTS (la cuestión social) se le ha dado.

En efecto, más allá de la dialéctica de la producción y reproducción social, Durkheim afirmará una tesis que la niega radicalmente. Esta tesis tampoco es casual. Es el punto lógico de llegada si, siguiendo sus pretensiones de la DTS, se quiere mostrar la contradicción básica de la cuestión social - pero, a la vez, se pretende eliminar toda tensión de tal contradicción y resolverla en apariencias. En efecto, al nivel que venimos mostrando, la tesis durkheimiana no permite cancelar las contradicciones eventuales entre la práctica social y sus objetivaciones. Si la producción y reproducción sociales se ponen como dos momentos ligados, pero, a la vez, diferenciados, cabe siempre una afloración de contradicciones reales entre ellos. Durkheim intentará velar ésta fuente de tensión y lo hará por medio de la teoría de emergencia de la sociedad como ser que no contiene, sino que niega, la diferenciación-contradicción que hemos mostrado. Tal teoría es fundamental en su obra.

"Un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es algo distinto cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de las que está compuesto (...). En base a éste principio la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios (...). Al agregarse, al penetrarse, - al fusionarse, las almas individuales dan lugar a un ser, psíquico si se quiere pero que constituye una individualidad psíquica de nuevo tipo. Es pues en la naturaleza de ésta individualidad (...) dónde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que en ella se producen. El grupo piensa actúa, siente de manera diferente a como lo harían sus miembros si estuvieran aislados"(RMS: 102-3).

Es éste uno de los textos claves y lógicamente más polémicos de todas las RMS. En él, Durkheim explicita una de las tesis fundamentales de su teoría de lo social: la tesis sobre la emergencia de lo social a partir de lo individual. Estas tesis tienen dos vertientes como ha destacado Pope (1973: 413).

Por un lado, se sostiene que, a partir de un orden de realidad inferior (los individuos), se llega a la constitución de un orden de realidad superior (la sociedad). La práctica asociativa no es aquí fuente causal de objetivaciones sociales de tipo distinto, sino punto de partida y de no retorno para la emergencia de un nuevo ser. Entre la práctica social constituyente y la sociedad constituida existe un hiato, un vacío óptico, una solución definitiva de - continuidad. El orden de la realidad aparece entonces escalonado en dominios autónomos e incommunicados. La sociedad aparece así ocupando un espacio específico del ser natural.

Por otro lado, se sostiene la primacia y diferencia del todo frente a las partes de que está constituido. Este holismo implica que el conjunto de los hechos sociales encuentra no sólo su sentido, sino también su fuente de existencia en el todo. El todo social se convierte así en un sujeto del que emana el conjunto de hechos sociales puntuales. Esto refuerza la ruptura entre la práctica y sus objetivaciones, pues el hiato se profundiza al quedar éstas objetivaciones como puras emanaciones de un ser-otro al ser de la práctica objetivante.

En su recensión de una obra de Schaëffle, dividía Durkheim, como ya hemos informado en el primer capítulo, a los sociólogos en dos escuelas enfrentadas. "Los sociólogos se dividen en dos escuelas, según subordinen la sociedad al individuo o el individuo a la sociedad " (1885 a: 9). En el conjunto de escritos que preceden a la DTS y las RMS, Durkheim irá rastreando éste dilema de la ciencia social y aún cuando son constatables ciertos virajes en sus tesis (así 1885 c: 632; 1886 a: 71), su posición será clara: optará por el realismo social, siguiendo la tradición de Saint Simon y Comte, frente al individualismo metodológico de Mill (Mill 1866, II: 468) y Spencer (1947, I: 143, 147-8). En un momento determinado precisará la filiación inicial de sus ideas sobre la emergencia. "De Renouvier nos ha venido el axioma: un todo no es igual a la suma de sus partes y es éste axioma el que está en la base de (...) nuestro realismo social" (1913 a. Année XII: 326). Por otro parte, las tesis durkheimianas no están muy lejos de ciertas indicaciones de tipo general que Bernard, el padre de la ciencia positiva, había dado en su introduction... "Cuando se reúnen elementos fisiológicos, se ven aparecer propiedades que no eran apreciables en esos elementos por separado (...) Fenómenos completamente especiales pueden resultar de la unión o asociación progresivamente

compleja de los elementos organizados. Todo ésto prueba que esos elementos, aunque distintos y autónomos, no juegan sin embargo el papel de simples asociados, y que su unión expresa algo más que la suma de sus propiedades por se parado. Estoy persuadido de que los obstáculos que acechan al estudio experimental de los fenómenos psicológicos son en gran parte fruto de las dificultades de éste tipo" (Bernard, 1966, 140).

Pero lo que ahora nos interesa fundamentalmente destacar es el viraje que la adopción de tales tesis sobre la emergencia de lo social supone. en relación con los componentes dialécticos de su misma teoría del hecho social. Hay que destacar, desde el principio, que los efectos que tales tesis tienen son fundamentalmente la ruptura con una concepción dialéctica del ser social. Sin duda, ésta concepción, como hemos visto, opera en el sistema teórico de las RMS, y ésta ha sido la base de que muchos autores hayan justificado o limitado la significación del sustantivismo social durkheimiano. Pero de cir que "Durkheim no ha querido hipostasiar la sociedad" (Aymard, 1962: 30). o que hay que leer sus tesis sobre la realidad de la conciencia colectiva en sentido condicional ("como si una conciencia colectiva presidiera los destinos de una nación") (Bouglé, 1935: 11), es buscar una lectura relativamente arbitraria o hacer un juicio de intenciones. La hipóstasis de lo social está fuertemente asentada en la obra de Durkheim desde sus principios. Y está - asentada al lado y en contra de elementos teóricos que la niegan. Es cierto que Durkheim, incluso desde los inicios de su obra (en tal sentido es leible su crítica a Gumplowicz, en 1885 c: 635), ha protestado contra la sustantivación de lo social. En las mismas RMS, en nota a pie de página al texto que estamos comentando, advierte que sus tesis no han de ser entendidas en términos sustancialistas (RMS: 103). Pero ésto no es más que la explicitación

de pios deseos de no llegar a la formulación literal de ciertas tesis que están implicadas y fuertemente arraigadas en su sistema teórico.

La ruptura con lo que hemos destacado como componente dialéctico de su concepción del hecho social se opera claramente. Se pasa de lo que podríamos llamar con Alpert (1945: 189) un realismo relacional o asociativo a un realismo sustancialista basado en la hipóstasis de lo social. El realismo relacional suponía poder contener en el seno de una matriz unitaria dos polos contradictorios, la práctica y los hechos sociales. En cuanto que éstos últimos eran objetivaciones de la primera, no existía ningún hiato entre los dos. Pero el realismo sustancial supone que la interacción no sólo da lugar a objetivaciones sociales con capacidad de reproducirse a partir de sí mismas, sino que además provoca la aparición de un nuevo ser, la sociedad, el cual se presenta ya en un orden óntico completamente diferente del de las prácticas interactivas desarrolladas por el individuo. Coherentemente con éstas tesis, la orientación holista hace que el conjunto de objetivaciones sociales aparezca como pura emanación de ese sujeto causal en que se convierte el ser-sociedad. La aparición de un orden de realidad superior a partir de la interacción se hace por medio de un salto sin retorno, y a partir de esto ese ser se convierte en fuente de causalidad sobre el conjunto de fenómenos que se desarrolla en su área de competencia.

La anterior teoría del hecho social recogía y solucionaba correctamente la contradicción kantiana entre la autonomía moral de la persona humana y la obligatoriedad (heteronomía) de la ley moral. Hacía que la práctica autónoma de los hombres se objetivara en instituciones y materializaciones que se hacían exteriores y constrictivas. Pero con esto no rompía los puentes entre

estos dos órdenes de realidad. La nueva posición rompe, por el contrario, toda posibilidad de conexión entre la práctica social y las instituciones y materializaciones sociales. Y lo hace al poner en dos órdenes de realidad completamente distintos a los dos polos de la contradicción. Durkheim era consciente del carácter de la solución que así aportaba al problema kantiano. En un texto crítico de su EM dirá: "para poder concebir (...) una autonomía pura de la voluntad, Kant se veía obligado a admitir que la voluntad, al menos la voluntad en cuanto que exclusivamente racional, no depende de las leyes de la naturaleza. Se veía obligado a concebirla como una realidad aparte en el mundo, sobre la que el mundo no actúa, que, replegada sobre sí misma, quedaba libre de la acción de las fuerzas exteriores" (EM: 93). En su contra Durkheim mantiene la tesis siguiente: "nuestra razón no es una facultad trascendente: forma parte del mundo y, por consiguiente, está sometida a la ley del mundo. Todo lo que existe en el mundo está limitado, y toda limitación supone fuerzas que limitan" (EM: 93). Así pues, si hay obligatoriedad en la ley moral, si hay heteronomía, tiene que haber una realidad que sea la fuente de tal limitación. Tal realidad es la sociedad. En base a esto, la obligatoriedad de la ley moral muestra que la razón está en el mundo y sufre su ley, estando por lo tanto limitada y constreñida por las fuerzas que en él actúan. - Una de esas fuerzas es la sociedad.

Como vemos, el problema es resuelto gracias a la escisión entre la práctica social y sus objetivaciones. Estas son puestas como manifestaciones de un ser exterior al actor que le compele a actuar en direcciones determinadas. Y así, las relaciones entre los dos polos a que hacíamos mención anteriormente, la forma del hecho social y su contenido, quedan resuelta de manera diferente. Y es así porque el contenido del hecho social (práctica interactiva)

sufre, en base a la síntesis emergente, una transformación radical que le hace extrañarse de sí mismo. Se convierte en un ser-otro que se hace sujeto eminente de sus propias objetivaciones. Entre la práctica y las objetivaciones ya no median el proceso complejo de producción-reproducción sociales, - sino un salto óntico que hace desaparecer a la primera. De éste modo, la contradicción, dialécticamente mediada, entre el sujeto y el objeto -tal como la expusimos anteriormente- queda resuelta de manera diferente. Se convierte en una contraposición trágica de dos órdenes de realidad radicalmente diferentes. El sujeto queda negado, arrinconado hacia un orden de realidad inesencial, o absorbido por el ser social que, al contenerlo, lo regula automáticamente. Vemos que también era ésta la solución que la DTS propiciaba en sus tesis sobre la anómia. De éste modo se comprueba una vez más que la reflexión epistemológico-metodológica de las RMS no es sino una formalización generalizante de las tesis sustantivas de su obra primera. La convergencia de sentido es máxima. Las dos niveles de asunción y resolución de problemática propia de la DTS se hacen manifiestos en las RMS. Por un lado, la asunción de una contradicción que será mediada. A éste nivel corresponde, como hemos ya puesto de manifiesto, la concepción dialéctica de la producción-reproducción sociales. Por otro lado, la resolución de esa contradicción en el seno de un todo idéntico a sí mismo y sin tensiones. Veíamos en los capítulos primero y segundo que la división del trabajo era el fenómeno social estratégico que permitía negar la existencia de contradicciones en el agregado social. Pero veíamos en el último apartado del segundo capítulo que éste resultado - sólo era posible en base a un análisis mistificado, y por tanto ideológico, de las sociedades avanzadas. El punto clave de tal mistificación radicaba en la contraposición de esencia y existencia de la división del trabajo. Esta - contraposición sólo era posible por la sustantivación de un aspecto de la di-

visión del trabajo frente a otro que, en realidad, estaba tan (esencialmente) ligado a ella como el otro. Las RMS recogen ésta posición resolutive de la problemática de la DTS. La sociedad, como realidad sustantivada, se presenta en contraposición a la práctica real inmediata de los hombres en interacción. Sólo porque aquélla constituye una esencia más verdadera puede desvalorizarse ésta última hacía un espacio marginal y degradado. En realidad, la sociedad como un sistema armonioso e integrado, queda afirmada en su idealidad, arbitrariamente mantenida, frente a las prácticas sociales reales patológicas e insenciales.

Pero a la vez, las tesis expuestas sobre la emergencia de lo social son una consecuencia del realismo epistemológico que Durkheim asume. Si cada discurso científico requiere la existencia de un orden de realidad sobre el que ejercer su competencia, entonces la sociología exige la existencia del ser social como orden natural específico sobre el que el resto de las ciencias carecen de competencia. La existencia de la sociedad, como ser concreto, orden específico de la realidad, es pues una necesidad impuesta también por el discurso de la ciencia que Durkheim hace suyo. Por ésto la sustantivación de lo social es coherente con todos los pasos que anteriormente habíamos analizado, en los que el discurso epistemológico desembocaba en una ontología. Ha sido — Parsons el que con más insistencia ha insistido sobre las insuficiencias de las teorías positivistas de la ciencias con que Durkheim opera y de las implicaciones que tal teoría ha tenido sobre la hipostización del ser social. (Parsons, 1968: 445 ss.).

Es por ello por lo que la hipóstasis social aparece en el panorama durkheimiano como el momento crucial de la determinación de fronteras claras —

entre la sociología y una ciencia cercana y rival a la vez, la psicología. Si ésta última tiene por objeto al individuo, en cuanto que ser aislado, aquella tendrá por objeto al ser colectivo. La delimitación no es discursiva o de enfoque distinto, sino de objetos absolutamente heterogéneos. Incluso se podrá sostener en las RMS —sobre todo en el prólogo a la 2ª edición— que la vida social está basada fundamentalmente en representaciones y es por eso psíquica, pero de un psiquismo nuevo e incommensurable con el individual, el psiquismo colectivo. De aquí la tesis firme repetidas veces afirmada por Durkheim a lo largo de toda su obra. "Entre la sociología y la psicología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias físico-químicas (RMS: 103). La razón es clara. Como los hechos sociales se caracterizan esencialmente por "el poder de que están dotados para ejercer desde fuera, una presión sobre las conciencias individuales, resulta que aquellos no se derivan de éstos y, por consiguiente la sociología no es un corolario de la psicología (...) Ahora bien si se deja a un lado al individuo, no queda más que la sociedad; resulta pues que hay que ir a buscar la explicación de la vida social en la misma sociedad" (RMS: 101-2). La tajante separación entre sociología y psicología se fundamenta en la existencia de dos seres distintos, individuo y so-ciedad, de los cuales sólo uno puede ser principio causal de un conjunto de fenómenos que se imponen sobre el individuo. Tan sólo por la existencia de ser social es Durkheim capaz de diferenciar netamente ambos campos de estudio. Es esto, repetimos, no hace más que asumir los postulados fundamentales de la filosofía de la ciencia hegemónica en su época.

2.5. Cometidos de la ciencia social

Cumplida la mentada estrategia de legitimación de la ciencia de la

sociedad, Durkheim ha conseguido una estricta delimitación que le permite - aislar su objeto y fijar netamente sus competencias. La sociología tiene así un objeto delimitado que ha de tratar científicamente. De ahí que la tarea se convierta, a partir de ese momento, en perfilar, en base a lo que siguiendo la terminología de Merton podemos llamar orientaciones sociológicas generales, los cometidos esenciales de la práctica científica sociológica.

Estos cometidos quedan perfilados siguiendo una orientación muy neta. La ciencia, cualquier ciencia ha de satisfacer tres necesidades. La primera -ya satisfecha- es la de delimitar el campo de realidad sobre el que se desarrolla su discurso. La segunda es la de describir y ordenar ese campo de realidad. La tercera, la de explicar lo así ordenado.

Las orientaciones que Durkheim establece para el cumplimiento de éstos dos últimos cometidos serán el objeto de éste apartado.

2.5.1. Los tipos sociales

Si bien la primera tarea de la ciencia es la de describir el - campo de realidad del que se ocupa -y ésto en base a criterios, que como vimos en su momento, se separan de los prejuicios del conocimiento vulgar y permiten la aparición de definiciones más estrictas- ésta descripción es sólo un primer paso que llama necesariamente a otro: ordenar lo descrito. Esta ordenación consiste en la determinación de criterios delimitadores entre los distintos fenómenos sociales, y lógicamente tiene tres pasos. El primero es el de pasar del puro hecho social aislado a la institución de que ese hecho es solidario y en la que actúa como parte de un todo con sentido unitario. El segundo

paso es el de ligar entre sí los complejos institucionales que sean solidarios y formen un sistema. El último paso consiste en mostrar la unidad de los distintos subsistemas sociales en el seno de un tipo social o sistema social amplio, en el que están organizados. En las RMS, Durkheim encara ésta última problemática y pretende aislar los criterios suficientes para determinar qué es un sistema o tipo social y cuántos se pueden diferenciar.

La asunción de ésta tarea no es casual. Dos son los motivos fundamentales. Por un lado, la construcción de una patología social necesita la neta diferenciación de tipos sociales, pues un determinado fenómeno será normal o patológico sólo en relación al tipo social específico al que pertenece. Por otro lado, si la sociología, como se verá, ha de utilizar el método comparativo, éste sólo será fructífero si previamente se tiene un cuadro de referencia de los distintos tipos sociales en los que se inscriben los distintos fenómenos sociales que se comparan. Por haber olvidado éste precepto, Durkheim lanzará una dura crítica a Frazer y toda la escuela antropológica comparativa (FVR: 133), así como a la escuela antropológica francesa (1895 e: 611).

¿Cómo se pueden determinar especies o tipos sociales? La respuesta de Durkheim se apoya en el biologismo de la época y tiene, sin duda, como claro punto de referencia a Spencer. Sabemos "que las sociedades están compuestas - de partes agregadas. Puesto que la naturaleza del todo resultante depende necesariamente de la naturaleza, el número de los elementos componentes y el modo que tienen de combinarse, son pues éstas características las que tenemos que tomar en cuenta" (RMS: 80). De aquí la regla resultante: "se comenzará - por clasificar las sociedades a partir del grado de composición que presenten tomando como punto de partida la sociedad perfectamente simple o de un único

segmento; en el interior de esas clases, se distinguirán diferentes variedades según se produzca o no una fusión completa de los segmentos iniciales" (RMS: 86). El criterio es claro: la combinación de segmentos dará lugar a diferentes tipos sociales y éstos diferenciarán en su interior variedades distintas según el grado de fusión de los segmentos combinados.

El punto de partida es lógicamente la sociedad que consta de un sólo segmento sin trazas de segmentación interior. Tal es el caso de la horda — (RMS: 82). A partir de ésta, "se distinguirán tantos tipos sociales como maneras tiene la horda de combinarse consigo misma dando lugar a sociedades nuevas, y, por otro lado, como maneras tienen estas últimas de combinarse entre sí" (RMS: 83-4). DE esto surgen los tipos siguientes (1) sociedad unisegmentaria (horda); (2) Sociedad polisegmentaria simple; (3) Sociedad polisegmentaria simplemente compuesta; (4) Sociedad polisegmentaria doblemente compuesta (RMS: 84). En el interior de cada tipo, se distinguirán variedades dependiendo del grado de fusión de los segmentos de la masa total (RMS: 85).

El criterio y sus resultados son simples. La impronta del biologismo de Spencer es visible, como ha señalado Rumney (1944: 91). En efecto, Spencer había tomado como criterio de la tipología social el grado de complejidad, — distinguiendo también cuatro tipos de sociedades homólogos a los durkheimianos (Spencer, 1947, I: 172-5). Si la ley de evolución general, y por lo tanto la ley de evolución social, tiene una dirección constante, paso de lo homogéneo a lo complejo, los tipos evolutivos sociales se diferenciarán en base a su mayor o menor complejidad dentro de ese continuo.

Estamos, sin duda, ante la aportación menos original y más "prehistóri

ca" de la sociología durkheimiana. De esto se resentirá incluso la tipología propuesta, pues Durkheim no recurrirá a ella, de manera sistemática, prácticamente en ningún momento de su obra posterior. Es más, dará un viraje decisivo que pondrá la problemática abordada de manera completamente nueva. En efecto, "al proceder a su estudio más en profundidad de la realidad social, - Durkheim ha sido llevado a reconocer que los tipos de sociedades no podían ser sino complejos de estructura bien diferenciada y que era conveniente, con anterioridad a cualquier clasificación de las sociedades, realizar una tipología de cada una de esas estructuras. Y así el programa de investigación que Durkheim fijó para el equipo de L'Année Sociologique llevó a la determinación y al estudio de los sistemas jurídicos, morales, económicos, religiosos, pero no de los tipos sociales" (Aymard, 1962: 148-9). De la posterior obra durkheimiana, resultan estudios especializados de los distintos subsistemas sociales así como intentos de periodificación en su interior. Sólo tras ésta labor cabría construir una tipología verdaderamente omnicomprensiva de los distintos tipos de sociedad. Durkheim nunca llegó a cumplir ésta tarea.

2.5.2. La explicación en sociología

El subdesarrollo de la tipología social contrasta vivamente con la modernidad y éxito en el seno de la tradición sociológica de las orientaciones teóricas que Durkheim estableció sobre el tipo de explicación que la sociología debía promover.

Es ésta una parte de su pensamiento densamente polémica. Durkheim lanza sus críticas contra dos orientaciones dominantes en la ciencia social del momento que, por otro lado, estaban ligadas entre sí. Son, por un lado, el fi-

nalismo y, por otro, el individualismo metodológico o psicologísmo. "La mayor parte de los sociólogos creen haber dado cuenta de los fenómenos una vez que han mostrado para lo que sirven, cuál es el papel que juegan (...) Pero éste método confunde dos problemas diferentes. Mostrar la utilidad de un hecho no explica ni cómo se ha originado ni cómo es lo que es" (RMS: 89-90). El finalismo en sociología ha desembocado históricamente en la reducción de la disciplina a una simple filosofía de la historia. Se busca la finalidad de cualquier fenómeno social, y se hace de modo que esa finalidad esté en consonancia con la de los otros fenómenos sociales, a partir de esto, se — descubre el sentido oculto de la historia, la causa final en cuyo favor han trabajado todos los acontecimientos históricos y de la que resultan todos los fenómenos sociales. Tal ha sido el error propio de las sociologías dinámicas de Comte y Spencer (RMS: 89-90, 118).

Este finalismo está estrechamente emparentado con el individualismo metodológico y su corolario, la reducción de la explicación sociológica a pura psicología individual. "Al mismo tiempo que finalista, el método explicativo generalmente adoptado por los sociólogos es esencialmente psicológico. Son éstas tendencias solidarias entre sí. En efecto, si la sociedad no es más que un sistema de medios establecido por los hombres en vista a la — consecución de determinados fines, éstos fines no pueden ser sino individuales, pues, con anterioridad a la sociedad, sólo podían existir los individuos (...) ((En base a esto)) las leyes sociológicas no podrían ser otra cosa que un corolario de las leyes más generales de la psicología" (RMS: 97). Hemos visto ya de qué manera criticaba Durkheim éste solapamiento de la sociología y la psicología, ya en la crítica al intento de demarcación del — objeto de la sociología de Tarde, ya a partir de las tesis sobre la —

emergencia del ser social. Una sociología que sólo reconozca la existencia de los individuos, y que por ello reduzca sus explicaciones a la subsunción de los fenómenos sociales a leyes psicológicas, es una ciencia carente de objeto y de autonomía.

Frente a éstas opciones dibuja Durkheim una alternativa. El punto de partida consiste en la diferenciación neta de dos tipos de explicaciones sociológicas. "Cuando se acomete la explicación de un fenómeno social hay que buscar de manera separada la causa eficiente que la provoca y la función que cumple" (RMS: 95). El finalismo causal queda negado por su disociación. Frente a la causa final la causa eficiente. Frente a la finalidad, la función — que queda definida de manera estricta. En la investigación de la función de un fenómeno, se dice, no se busca su utilidad humana, sino "si existe correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social, y en qué consiste tal correspondencia" (RMS: 95). Por otro lado, se establece que " la función de un hecho social sólo puede ser social (...) La función de un hecho social ha de ser siempre buscada en el seno de las relaciones que éste mantiene con algún fin social" (RMS, 109). Así definido, el concepto de función y las orientaciones generales del análisis funcional han quedado fijamente asentados en la tradición sociológica. Las definiciones de los padres del estructural-funcionalismo no se separaron en mucho de la de Durkheim. Tanto Radcliff-Brown (1974: 203, 205-6), como Malinowski (1970: 168), como el mismo Merton (1970: 31), asentarán el significado dado por Durkheim al término, así como sus orientaciones generales.

Por otro lado, se delimita también un marco preciso para la explicación en términos de causas eficientes. "La causa determinante de un hecho so

cial ha de ser buscada entre los hechos sociales antecedentes y no en el seno de los estados de la conciencia individual" (RMS: 109). Explicar lo social socialmente, un hecho social en base a otro hecho social, es la fundamental orientación teórica que Durkheim ha asentado en el seno del discurso sociológico. "La fórmula de Durkheim (...) que exige que lo social sea explicado por lo social (...) conserva todo su valor pero a condición de que exprese - no la reivindicación de un "objeto real", efectivamente distinto del de las otras ciencias del hombre, ni la pretensión sociologista de querer explicar sociológicamente todos los aspectos de la realidad humana, sino la fuerza de la decisión metodológica de no renunciar anticipadamente al derecho de la explicación sociológica o, en otros términos, no recurrir a un principio de explicación tomado de otras ciencias, ya se trate de la biología o de la psicología, en tanto que la eficacia de los métodos de explicación propiamente sociológicos no haya sido completamente agotado" (Bourdieu, 1976: 36).

Explicitando más el contenido de éste principio, Durkheim llega a una delimitación del espacio eminente de explicación sociológica. Si lo social se ha de explicar socialmente, habrá que encuadrar toda explicación en el seno de ese todo que forma una sociedad. "Las causas de los fenómenos sociales son interiores a una sociedad" (RMS: 119). La explicación sociológica consistirá en ligar un fenómeno social al medio social interno de una determinada sociedad. Recojamos la argumentación durkheimiana, "Si la condición determinante de los fenómenos sociales radica, como hemos mostrado, en el mismo hecho de la asociación, es decir, depende de las maneras en que se agrupan las partes constituyentes de la sociedad; puesto que, por otro lado, el conjunto determinado que forma, por su reunión, los elementos de todo tipo que entran a formar parte de una sociedad, constituye su medio interno (...), se podría decir

que el origen primero de todo proceso social de alguna importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno " (RMS: 111). Demos cuenta de los elementos de ese medio social, para volver posteriormente sobre el análisis de ésta tesis. El medio social interno está formado por objetos y personas. Se incluyen en los objetos -mejor diríamos objetivaciones- tanto - las cosas materiales incorporadas a una sociedad, como el conjunto de productos de la actividad social anterior (derechos, moral, monumentos literarios, artísticos, etc.) (RMS: 112). En el caso de las personas, habrá que distinguir entre su volúmen (número de unidades) y su densidad moral (o dinámica) y ma-terial (RMS: 112-3). El medio social así constituido es el marco fundamental de explicación de los hechos sociales. En su seno se diferencian niveles ex-plicativos prioritarios y así se sostiene que el poder determinante de las personas es mayor que el de las cosas. Recogiendo las tesis ya expuestas y probadas en la DTS, sostendrá que para la explicación de los grandes procesos de cambio social habrá que investigar preferentemente los cambios operados en el volúmen y la densidad moral del medio social interno (RMS: 112, 114).

La importancia que Durkheim asignaba a éstas tesis era enorme, ya que sostenía que si prescindía del medio social interno "la sociología es incapaz de establecer ninguna relación de causalidad. En efecto, si se desecha este tipo de explicación, no existen condiciones concomitantes de las que puedan depender los fenómenos sociales" (RMS: 115).

El concepto de medio interno con el que opera Durkheim proviene de Bernard. El teórico de la medicina experimental había elaborado tal concepto como alternativa a las concepciones biológicas anteriores a él. Contra el vitalismo, que explicaba la vida como una propiedad indivisa del todo en pugna -

con las tendencias destructoras del medio, contra los ambientalistas, que explicaban la vida como un estado de equilibrio del organismo en el medio externo en que vive, Bernard construyó el concepto de medio interno para explicar la existencia misma de la vida orgánica. Este concepto concibe al organismo como una totalidad no mística, sino organizada en base a las aportaciones diferenciadas de los distintos elementos que la componen. Cada órgano hace específicas aportaciones para la creación y mantenimiento de un medio interno en el que el conjunto de órganos vive. De éste modo, cualquier perturbación dependerá de perturbaciones en el medio interno, no siendo producto directo de las acciones del medio exterior. Por otro lado, por medio de éste concepto se podía pensar específicamente y diferencialmente a cada organismo vivo, pues las diferencias entre ellos no resultaban ser otras que las de sus respectivos medios internos (ver Bernard, 1966: 104-5, 147-9, 158, 169, 172-5).

Con éste instrumento analítico en sus manos, Durkheim puede pensar la totalidad del ser social, y por lo tanto aislar la causa de cualquiera de sus fenómenos en ella, pero diferenciando a la vez en su interior las distintas aportaciones de las distintas partes que la componen. Puede también mostrar a la sociedad, a cada sociedad, como un medio diferenciado en el que se fundamenta y se desarrolla la vida social. Puede además explicar todo fenómeno social prescindiendo de argumentos extra-sociales, pues es específico medio social en que se desarrollan los fenómenos sociales el que los explica. Puede, por último, articular de manera concreta la totalidad en una complejidad de instancias anatómicas y fisiológicas, asignando, para los distintos tipos de explicaciones las prioridades causales que corresponda.

Uno de los corolarios fundamentales de ésta orientación teórica es una

propuesta firma de delimitación de las explicaciones sociológicas e históricas. La sociología no ha de reducirse a puras explicaciones históricas. Ha de explicar los fenómenos sociales actuales de una sociedad determinada a partir del medio social propio de tal sociedad. Contra éste principio se erige aquella orientación de la sociología que la reduce a pura explicación histórica. Para ésta orientación, "los acontecimientos actuales de la vida social no se derivarían del estado actual de la sociedad, sino de los acontecimientos anteriores, de los precedentes históricos, y las explicaciones sociológicas consistirían exclusivamente en ligar el presente con el pasado" (RMS: 116)

Esta crítica a una sociología diluida en historia, que prescinde del valor causal y explicativo del medio social interno, es un elemento firme en el conjunto de la obra durkheimiana. Aparece ya en sus albores. En uno de sus primeros artículos, Durkheim ya lanzaba una crítica a la metodología historicista de Post. Como resultado de ésta crítica sostenía: "la ciencia de las costumbres no debe confundirse con la historia de las costumbres de la que recoge su materia prima. Describir la evolución de una institución no es explicarla. Cuando conocemos en qué orden se han sucedido los estadios que ha atravesado, no sabemos todavía cuáles son sus causas y funciones" (1887 c: 282). Sólo la explicación en base al medio social interno nos permite la determinación de las causas y funciones de un determinado fenómeno. Pero, una vez establecido esto, hay que ponderar convenientemente ésta aparente negación de todo recurso a la explicación histórica en sociología.

Coherentemente con su interpretación de la historia de la disciplina sociológica, uno de cuyos resultados era la crítica a la reducción de la sociología a pura filosofía de la historia, y con la crítica antifinalista, que hemos mencionado anteriormente, Durkheim rechaza un determinado tipo de recurso

sociológico a la historia : aquél que disuelve toda explicación sociológica por el recurso a la inserción de un determinado fenómeno en el seno de una secuencia unitaria que arrastraría la historia de la humanidad. La crítica a la historia es la crítica a la reducción de la sociología a pura filosofía - de la historia, es decir, a la orientación fundamental de la sociología com-tiana que se había reducido a pura sociología dinámica y pretendía expresar el secreto de todos los fenómenos sociales en base a la ley de los tres esta dos. Este es el enemigo real con el que el Durkheim se enfrenta, como ha des tacado claramente Aymar (1962: 206) y Bouglé (1935: 75), frente al reproche de Davy de que Durkheim alargó su crítica a Comte hasta llegar a un rechazo total de la metodología histórica (Davy, 1973: 139).

¿Y cómo podría haber prescindido totalmente de la historia si en las mismas RMS se prescribe su utilización para la explicación sociológica?. Las reglas son claras. "La causa determinante de un hecho social debe ser buscada en el seno de los hechos sociales antecedentes" (RMS: 109). "No se puede explicar un hecho social algo complejo sino a condición de seguir su desarro- llo integral a través de todas las especies sociales" (RMS: 137). Es más, es tos no son preceptos vacíos, sino orientaciones firmes a las que se ceñirá religiosamente toda la obra de Durkheim. En ella asistimos, como ha destaca- do minuciosamente Bellah (1965), a una conjunción continua de la historia y la sociología (ver en el mismo sentido Coser, 1971: 141; Tiryakian, 1969: - 38-9; Cuvillier, 1959: 999-1000).

Lo que Durkheim encara es una labor ambiciosa. Por un lado, determinar los límites de la explicación estrictamente histórica en el seno de la socio- logía. En su tesis latina sobre Montesquieu ya establecía claramente éstos

limites. La historia es, se sostenía allí, una fuente de conocimiento fundamental para la sociología porque permite la comprensión del estado de una determinada sociedad en relación al de las sociedades que la han precedido y porque explica la existencia de elementos heterogéneos en el seno de un mismo agregado social (1892 a, M et R: 107-8). Pero ésta explicación histórica ha de ir acompañada de una explicación propiamente sociológica que ligue los fenómenos determinados de que se trate con sus funciones y causas actuales (1892 a, M et R: 105-9). Por otro lado, Durkheim pretende promover la utilización de los materiales históricos por parte del sociólogo. "La historia juega (...) en el campo de las realidades sociales un papel análogo al del microscopio en el campo de las realidades físicas" (1908 f: 132). En el importante prefacio al primer número de *Année Sociologique* se perfilan de manera muy clara las tesis fundamentales sobre éste tema. "Promover la existencia de historiadores que sepan mirar los datos históricos como sociólogos o, lo que es lo mismo, de sociólogos que estén en posesión de las técnicas históricas, he aquí la meta fundamental a conseguir (...) Fustel de Coulanges gustaba repetir que la verdadera sociología es la historia; nada hay más incontestable con tal de que la historia se elabore sociológicamente" (1898 a. *Année* I: 33). En éste texto se muestra ya el propósito último de Durkheim: Coadyuvar a una renovación de los estudios históricos por su confluencia con los sociológicos, renovación que beneficiará a ambas ramas del saber social. En polémica con Seignobos (1908 a: 230 ss.), en su recensión de las obras de Salvemini, Croce y Sorel (1903 a, *Année* VI: 124-5), en el prefacio ya mencionado al *Année Sociologique* I, se muestran estos intentos de renovación de la historia y la sociología por medio de su confluencia enriquecedora. "La historia no puede ser una ciencia más que en la medida en que sea explicativa, y no puede explicar más que comparando (...) Ahora bien, a partir del momento

en que compara, la historia deja de distinguirse de la sociología. Por otro lado, no sólo la sociología no puede prescindir de la historia, sino que está necesitada de historiadores que sean a la vez sociólogos" (1898 a. Année I: 32). Los sociólogos promoverán un tipo determinado de historia, la historia institucional diferenciada de la historia de los acontecimientos (1903 a, Année VI: 124-5; 1903 c: 486-7; 1908 a: 241).

2.6. Metodología instrumental de la sociología

Dotada de un objeto cierto, claramente delimitado, y de orientaciones teóricas fundamentales para el desarrollo de su análisis, la sociología precisa aún aclarar cuál es el instrumento a utilizar para realizar ésta última labor.

La ciencia es un discurso racional que busca la necesidad en el orden fáctico. Sus proposiciones finales pretenden mostrar relaciones estables, - (de tipo causal o funcional) que ligen entre sí a dos o más fenómenos. Pero la ciencia es también un discurso empírico. Supone que sus proposiciones se refieren al orden de la realidad y que son verificables. La determinación de un instrumental que permita pasar del campo de las proposiciones teóricas al campo de las verificaciones fácticas es una necesidad que todo discurso científico ha de satisfacer. Pero a la vez, si el discurso científico sigue siempre la especificidad de su objeto -y ésta es la base de la diversificación de las ciencias-, éste seguimiento ha de ser más estricto al nivel del instrumental metodológico. No todos los instrumentos que ha elaborado la ciencia en general son válidos para el estudio de cualquiera de los fenómenos na turales. Cada campo de realidad exige, en éste sentido, una metodología espe

pecial (DTS: 354). La sociología tendrá que hacerse con un instrumental metodológico propio.

En ésta búsqueda, Durkheim parte de tópicos afincados en el discurso de la ciencia por lo menos desde Bacon. "Sabemos que un medio de demostrar que un fenómeno es causa de otro es el de comparar los casos en que están simultáneamente presentes o ausentes y buscar si las variaciones que presentan en esas diferentes combinaciones de circunstancias dan testimonio de su dependencia" (RMS: 124). La biología ha llegado a un alto grado de verificación de sus proposiciones, y por lo tanto de cientificidad, porque ha sabido adaptar específicamente éste principio. El método experimental ha sido su instrumento experimental. Pero la sociología no puede servirse de ese método porque no se puede provocar artificialmente variaciones en el seno de las sociedades. DE aquí que si "los fenómenos sociales escapan evidentemente a la acción del experimentador, sea el método comparativo el único que conviene a la sociología" (RMS: 124). ¿En qué consiste tal método? Se da cuando "la producción de los hechos no está a nuestra disposición y tan sólo podemos aproximarlos del modo en que se han producido de manera espontánea" — (RMS: 124). Durkheim opta así, como ya lo hiciera Comte (1869, IV: 312-36), por el método comparativo. Entre sus distintas variantes, muestra la de las variaciones concomitantes como la más idónea para el análisis sociológico. Este método "no nos hace ver simplemente los hechos que se acuerdan o se excluyen exteriormente, de manera que nada pruebe directamente que están unidos por un vínculo interno; por el contrario, nos los muestra participando el uno en el otro y de manera continua, por lo menos, en lo que afecta a su cantidad. Ahora bien, esta participación, por sí sola, basta para demostrar que no son extraños el uno al otro" (RMS: 129). La variación concomitante, por otro lado

se puede analizar en ámbitos distintos. Puede darse en una sóla y única sociedad. Así los análisis sobre las corrientes sociales (del suicidio por — ejemplo) (RMS: 134-5). Puede darse, por otro lado, entre varias sociedades distintas que corresponden a una misma especie social. Este método es el propio del análisis institucional en sentido amplio (RMS: 135). Puede, por último, darse entre varias sociedades pertenecientes a especies sociales distintas. En éste caso, sólo es utilizable para el análisis de las instituciones sociales más importantes y persistentes, como la familia, la propiedad, la religión (RMS: 136). A ésta última modalidad la llama también Durkheim método genético (RMS: 136).

Para la aplicación de éstas orientaciones metodológicas Durkheim delimita también las fuentes de información de que se servirá la sociología. Son éstas la historia, la etnografía y la estadística. El siguiente texto aborda el tema en relación a la sociología jurídica. "Por un lado, están la historia y la etnografía comparadas que nos hacen asistir a las génesis de la reglas, mostrando los elementos que la componen en estado de disociación para después mostrarnos cómo se van agregando; en segundo lugar, está la estadística comparada que permite medir el grado de autoridad relativa del que ésta regla está investiga en las conciencias individuales y descubrir las causas en función de las cuales varía ésa autoridad". (LS: 41-2). Tal vez sea en el campo de utilización de la estadística como fuente de información sociológica donde Durkheim ha resultado más innovador e influyente. Hasta él, la estadística se había introducido en el seno de la sociología con la carencia de una infraestructura teórica que hiciera significativo los datos que proporcionaba. En la concepción durkheimiana, así como la historia y la etnografía nos sirve para "recoger información sobre el pasado o sobre las sociedades actuales

primitivas, la estadística es la fuente de información sobre el presente, - sobre los fenómenos vivos que se dan en la sociedad actual. Por medio de ella podemos captar el conjunto de movimientos colectivos, de corrientes sociales (nupcialidad, suicidio, natalidad, etc.) que dominan la vida de nuestras sociedades. "A primera vista, éstas corrientes parecen inseparables de las formas que adoptan en los casos particulares. Pero la estadística nos proporciona el medio de aislarlas de éstos. Quédan, en efecto, reflejadas, no sin exactitud, en las tasas de natalidad, nupcialidad, suicidio (...) Pues como cada una de éstas cifras comprende todos los casos particulares de manera indistinta, quedan neutralizadas naturalmente las circunstancias individuales que - pueden haber torado parte en la génesis del fenómeno (...) Lo que queda en ellas expresado es un cierto estado del alma colectiva" (RMS: 9-10).

Si prescindimos de sus indicaciones sobre las fuentes de información de que ha de servirse la sociología, las aportaciones de Durkheim en el campo que estamos analizando, sobre todo sus preceptos sobre la utilización del método comparativo tal como aparecen en las RMS, no son muy ricas ni, sobre todo innovadoras. Hay, en todas ellas, como una remisión a los preceptos de los manuales de lógica de la ciencia o de metodología de la época. El hecho contrasta tanto más cuanto que, frente a éste subdesarrollo metodológico de las RMS, Durkheim entrará en la historia de la sociología como uno de los grandes revolucionarios metodológicos que dieron un vuelco radical a la disciplina. Sin duda, en SU se concreta esa ruptura. Pero sería inexacto sostener que cuando Durkheim escribe las RMS carecía todavía del instrumental metodológico que se despliega en SU, que tan sólo se publica dos años más tarde. Durkheim tenía ya en sus manos tal instrumental pero era incapaz de -

categorizarlo en términos modernos y, por lo tanto, de romper explícitamente con el discurso metodológico predominante en su época. Boudon ha sabido recoger con exactitud éste hecho. "Las reglas son de un nivel metodológico situado mucho más que *Le Suicide*. Los sociólogos modernos no aprenden gran cosa — leyendo las primeras, mientras que el segundo se convierte cada vez más en un libro fundamental, no sólo por la teoría, sino sobre todo por el método — ¿Cómo explicar la paradoja?. En el fondo es muy sencillo: la exposición doctrinal de una práctica metodológica supone que esté constituido y reconocido un lenguaje lógico apropiado, y el único lenguaje de ése tipo de que disponía Durkheim era el de Stuart Mill. Es muy difícil, en ese lenguaje, exponer las nociones que hoy pensamos con toda naturalidad en el de la estadística — noción de correlación, de correlación parcial, total, de no adición de los factores, etc. Todas éstas nociones están presentes en la práctica metodológica de *Le Suicide*; están utilizadas de hecho, aunque no reconocidas ni descritas de derecho — Durkheim no las nombra — y ello, simplemente porque no las puede expresar en el lenguaje de la lógica clásica" (Boudon, 1974: 94). Interpretación que se acuerda naturalmente con una de las líneas argumentales fundamentales del presente capítulo. Durkheim construye con las RMS un manifiesto de sociología con el propósito de lograr su legitimación científica. Uno de los requisitos, dentro de tal estrategia, consistía en acercar o formalizar el lenguaje de esa nueva ciencia en los términos del lenguaje oficial de la ciencia. Esto, desde nuestra perspectiva actual, ha tenido sus inconvenientes, pero desde la perspectiva del arraigo institucional social y científico de la sociología ha supuesto una seria ventaja: el logro de su legitimidad científica, por otro lado, el hecho de que los preceptos metodológicos — hayan sufrido ésta servidumbre no interfirió sobre la práctica epistemológica del mismo Durkheim que, como destacaba Boudon, contrastaba vivamente con —

aquéllos.

2.7. La organización de la sociología.

La labor constituyente de la ciencia de la sociedad que Durkheim asume se alarga hasta la propuesta de un plan de organización interna de la misma disciplina. La lucha por la legitimación epistemológica es la fuerza propulsora para tal tarea. Tan sólo un discurso que haya llegado a una clara delimitación de su objeto, de las delimitaciones para su estudio, de sus instrumentos metodológicos, de su organización interna en ramas especializadas, estará en disposición de alcanzar ese grado de positivación que le permita entrar en el templo de la ciencia.

Esta labor de organización interna de la sociología es, por demás, una resultante lógica de los pasos que hasta este momento hemos visto dar a Durkheim. La definición de un objeto claramente delimitado para la nueva ciencia, objeto en el que se incluye no sólo la forma sino el contenido de la vida social, abre un campo de competencia tan amplio para la nueva ciencia que se hace inmediatamente necesario organizarlo. Por otro lado, tal definición ha planteado no sólo un problema de delimitación externa de la ciencia - frente a otras ciencias como la psicología -, sino también de delimitación interna. Hay que integrar en el seno de la sociología, y siguiendo un plan ordenado, al conjunto de las ciencias sociales especializadas que se habían ido apropiando históricamente del objeto que ahora queda asignado a la sociología. Además Durkheim se mueve en plena coherencia con los resultados de su crítica a la historia de la disciplina y, sobre todo, al estado de disociación entre una ciencia general y vacía de la sociedad y unos estudios pre-

científicos, pero especializados y llenos de contenido, sobre ese mismo objeto.

Esta labor se cumple en cuatro pasos diferenciados. En primer lugar, Durkheim va a mostrar el espacio de confluencia entre la sociología y las ciencias sociales. En segundo lugar se establecerá un marco organizativo interior a la disciplina, una vez establecido ese espacio de confluencia. En tercer lugar, se mostrará que el proyecto no es sólo teórico sino también práctica: El *Année Sociologique* será la materialización en términos de prácticas epistemológicas del proyecto abstracto. Por último, se mostrará de que manera la práctica epistemológica aislada de Durkheim es coherente con las líneas fundamentales de su proyecto.

2.7.1. Convergencia de la sociología y las ciencias sociales. La sociología como *corpus* o sistema de las ciencias sociales.

Se ha mostrado ya el resultado de la crítica histórica a la constitución de la disciplina sociológica. Durkheim lo rememora en un artículo aparecido en 1905. "El conjunto de estudios concernientes a los fenómenos sociales se mostraba en la situación siguiente: Por un lado, una serie bastante incoherente de ciencias que, aún teniendo un objeto idéntico, ignoraban su parentesco, la unidad profunda de los hechos que estudiaban y no percibían más que vagamente su racionalidad; por otro lado, la sociología, que tenía conciencia de esa unidad y del orden profundo que oculta su aparente contingencia, pero que se situaba demasiado por encima de la realidad social como para poder ejercer alguna influencia sobre el modo en que se la estudiaba " (1915 a, I: 11). Esta situación abría un dilema a la sociología: "o bien la sociología tiene el mismo objeto que las ciencias llamadas históricas y sociales, y en

tonces se confunde con éstas últimas y no es más que el término genérico que sirve para designarlas colectivamente. O bien es una ciencia distinta, tiene su propia individualidad, pero para esto es preciso que tenga un objeto que le pertenezca de manera especial". (1903: 465). Optar por ésta última solución del dilema es abrir una alternativa esteril e imposible. "Separar a la sociología de las ciencias sociales es separarla o, por lo menos, alejarla de la realidad; es reducirla a no ser más que una filosofía vaga y formal, es, por lo tanto, negarle los caracteres distintivos de toda ciencia positiva" (1903 c: 484). En éste sentido, la crítica, a que hemos hecho anteriormente referencia, a los intentos de delimitación formalista del objeto de la sociología por parte de Simmel, Mill y Giddens muestra sus consecuencias. La sociología ha de confluir con las ciencias sociales. He aquí como se enuncia éste proyecto: "nos proponemos establecer, por un lado, que la sociología no puede ser más que el sistema, el corpus de las ciencias sociales; por otro lado, que esa puesta en contacto bajo una rúbrica común no constituye una simple operación verbal, sino que implica e indica un cambio radical en la metodología y la organización de esas ciencias" (1903 c: 465). La sociología ha de integrar pues al conjunto de ciencias sociales, formando su sistema, el corpus de esas ramas diferenciadas. Es ésta la razón de que se haya hablado, no sin razón, del imperialismo del proyecto sociológico de Durkheim (Gurvitch, 1959: 5). En efecto, como subraya Alpert, vista desde ésta perspectiva, "la sociología no es una ciencia social, sino la ciencia social" (Alpert, 1945: 198), es decir, es la ciencia del conjunto de los fenómenos sociales que abarcan las distintas ciencias particulares en lo que ellos tienen de sociales según la definición de hecho social que se ha dado. No es que se absorba completamente el contenido de las distintas y variadas ciencias sociales, sino aquella parte que es específicamente social (Cralk, 1968: 51-3).

Pero, aunque se establezcan éstas limitaciones, el proyecto de sociología que Durkheim protagoniza acaba por anular casi completamente al resto de las ciencias sociales. Retomemos de nuevo los textos de Durkheim. "La sociología no es nada si no es la ciencia de las sociedades, consideradas a la vez, en su organización, devenir y funcionamiento. Todo lo que forme parte de su constitución o de la trama de su desarrollo es competencia de los sociólogos. No se puede evidentemente estudiar una tal cantidad de fenómenos más que en base a un cierto número de disciplinas especiales, complementarias entre sí, entre las que se reparten los hechos sociales. Por consiguiente, la sociología no puede ser más que el sistema de las ciencias sociales" (1903 c: 485).

Pero además ésta integración del conjunto de ramas especializadas de estudio de la vida social supone una renovación en profundidad de los estudios sobre el campo. En éste sentido, se puede decir con Aymar, que la sociología, en la concepción de Durkheim, es "en primer lugar y esencialmente, un método y un espíritu común a esas disciplinas" (Aymard, 1962: 11). La renovación que resultará de esa integración será fundamentalmente metodológica. El mismo Durkheim insiste en ello. "Sostener que las diferentes ciencias sociales tiene que convertirse en ramas particulares de la sociología es sostener que tienen que ser ciencias positivas, abrirse al espíritu del que proceden las otras ciencias de la naturaleza, inspirarse en los métodos que ellas utilizan, conservando, con todo, su propia autonomía (...) Integrarlas en la sociología no consiste pues en imponerles simplemente una nueva denominación genérica, sino en resaltar que tienen que orientarse en un nuevo sentido" - (1903 c: 485). Por demás, no sólo se asistirá a una reorientación científica de tales estudios, sino que se introducirá en su seno perspectivas de estudio

de nuevo tipo. Se mostrará que "los hechos de que se ocupan ((las ciencias sociales)) no son sino manifestaciones variadas de una nueva actividad, la actividad colectiva" (1900 c: 144). Se superará así la situación anterior en que cada ciencia estudiaba los fenómenos de su campo de competencia como si no estuvieran ligados a ningún sistema social" (1900 c: 145). Por el contrario, tras ésta convergencia, "los hechos (...) se entrelazan como funciones de un mismo organismo y quedan estrechamente conectados entre sí (...) Productos de una sociedad, que presentan como funciones de la sociedad y no del individuo" (1900 c: 146).

El proyecto de reforma durkheimiana se muestra así en toda su ambiciosa amplitud. El establecimiento de una sociología científica ha de suponer la renovación de todo el campo de estudios sociales. Las distintas ramas que darán integradas y coordinadas. Los estudios especializados no perderán su necesario punto de referencia general. Cada rama de la ciencia satisfará - por otro lado, las exigencias del método científico. Así se asistirá, a la constitución de una disciplina que, a la vez que diversificada en un serie - de ramas especializadas, es unitaria. El viejo sueño de una ciencia unitaria y enciclopédica de la vida social queda materializado de forma concreta. - Como comenta Recasens Siches, "en Durkheim, la sociología continuó conservar do su dimensión enciclopédica" (Recasens Siches, 1959: 89).

2.7.2. Organización interna de la sociología.

Durkheim elabora propuestas concretas de organización (diversificación-unificación) de la disciplina. Estas propuestas oscilan entre dos

polos. Por un lado, se perfila una organización que parte de la diferenciación intrínseca del ser social, tal como ha sido determinada anteriormente. Si, como vimos, los hechos sociales son de dos tipos, fisiológicos y morfológicos, la ciencia social correspondiente se diversificarán en dos ramas fundamentales de estudio, la morfología y la fisiología sociales. Pero, por otro lado, la diversificación interior de los hechos fisiológicos, así como el hecho histórico de que antes de que se constituyera la fisiología social su materia estaba compartimentada en una amplia series de estudios especializados (las distintas ciencias sociales), todas éstas razones hacen adoptar otra propuesta de diversificación, aquélla que diferencia distintos tipos de objetos especiales en el interior de la vida social, organizándose así la sociología en una serie amplia de sociologías especiales y una sociología general. La propuesta Durkheimiana será el producto del entrecruce de las dos perspectivas. Para llegar a su determinación definitiva, Durkheim ha hecho previamente una serie de propuestas tentativas.

El primer intento se remonta a 1886. El nivel fundamental estructurante de las subdivisiones de la sociología es la polaridad normalidad-patología. Así, habrá una rama que será la sociología normal, con tres ciencias particulares: la ciencia del Estado, la de las funciones reguladoras (derechos, moral, religión) y la de las funciones económicas. La otra rama será la sociología patológica, con subdivisiones internas que dan lugar a ramas especializadas, entre las que destaca la criminología. Por último, habrá una sociología general, que será la parte de la disciplina que tematice los fenómenos sociales fundamentales (división del trabajo social, conciencia colectiva, etc.) (1886 a: 79-80).

El segundo intento de delimitación aparece formando parte del plan de estudios sociológicos tal como se expone en la lección inaugural dada en Burdeos en 1887. En ésta estructuración de la sociología domina la tendencia a incluir una serie de ciencias sociales especiales en el seno de una disciplina unitaria. Por otro lado, la bipolaridad estructuradora anterior normalidad-patología es situada a un nuevo nivel de significación. Se diferencian cuatro subdivisiones fundamentales. En primer lugar, una psicología social que tendría por objeto "un cierto número de ideas y sentimientos comunes que las generaciones se transmiten unas a otras y que aseguran a la vez la unidad y la continuidad de la vida colectiva" (1888 a: 42). En segundo lugar, una ciencia social de la moral o de los juicios prácticos obligatorios. En tercer lugar, una ciencia social del derecho o de los juicios prácticos obligatorios con sanción institucionalmente organizada. Dentro de ésta rama se diferenciará una criminología social. Por último, una ciencia social de los fenómenos económicos. Estas cuatro ramas se podrían estudiar desde dos perspectivas: la fisiológica (como funciones, acciones coordinadas en vista de un fín) y la morfológica (como órganos encargados de cumplir las funciones) (1888 a: 42-3).

Con las RMS, asistimos a una explotación en profundidad de la diferenciación entre los enfoques fisiológico y morfológico. De enfoques distinto para el estudio de idénticos fenómenos, pasan a constituir grupos de fenómenos diferenciados y, por ello, ramas especiales de la sociología. La diferencia entre fisiología y morfología, así como los fenómenos incluidos en cada una de esas subdivisiones las hemos visto ya en un apartado anterior, por lo que no reiteraremos su análisis.

Sólo tras la aparición del *Année Sociologique* llega Durkheim a trazar

un plan adecuado y comprensivo de sociología. En éste plan se entrecruzan las dos perspectivas que anunciábamos: la que hace incapié en la diferenciación de la fisiología y la morfología y la que enfatiza la diferenciación de las sociologías especiales diferenciadas por su objeto. Este plan, que se encarna en los sucesivos números del *Année*, aparece claramente expuesto en un libro colectivo (de la méthode dans les sciences) aparecido en París en 1909. En él se diferencian tras grandes grupos de estudios sociológicos. En primer lugar, una morfología social que estudia la sociedad en sus aspectos exterior y material. El volúmen, la densidad, el territorio, la distribución de la masa social en ese espacio, son sus temas fundamentales (1909 e, en SSA: 148). La segunda gran rama de estudios es la de la filosofía social, en la que se estudian "las manifestaciones vitales de las sociedades" (1909 e, en SSA: 149). Dentro de ésta rama se diferencian distintas sociologías especiales. Son éstas la sociología religiosa, que estudia las creencias prácticas e instituciones religiosas, la sociología de la moral que estudia las ideas y costumbres morales, la sociología jurídica, que estudia las instituciones jurídicas, la sociología económica, que estudia las instituciones económicas, la sociología lingüística y la sociología estética (1909 e, en SSA: 149-50). Por último, aparece una sociología general que investiga aquéllo que caracteriza al hecho social en abstracto (1909 e, en SSA 151). Como había ya sostenido en un escrito anterior, "es necesario investigar lo que dota al género mismo ((de los hechos sociales)) de sentido y una rama especial de la sociología debe comprender tal investigación(..) Tras el análisis, hay que hacer la síntesis y demostrar cómo los distintos elementos se unen en un todo. Esta es la razón de ser de la sociología general. Si todos los hechos sociales presentan caracteres comunes, ésto ocurre porque todos se derivan de una misma raíz o de raíces de un mismo género. Es competencia de la

sociología general la determinación de tales raíces originarias" (1900 c: - 148). La sociología general se planteará problemas morfológicos (¿cuál es la agrupación elemental que dá lugar a los distintos tipos compuestos?) y fisiológicos (¿Cuáles son los elementos funcionales fundamentales?) (1900 c: 148; en el mismo sentido 1902 a, *Année*. V, 167-8; 1905 d, en *Textes* I; 170).

2.7.3. El *Année Sociologique*

Durkheim no se limitó al simple enunciado de un plan de renovación de la sociología, sino que materializó sus ideas. El *Année Sociologique* representa esa materialización, " un gran taller en el que se va a concentrar todo su trabajo" (Davy, 1911: 172). En él asistimos a un esfuerzo que tiene tres direcciones preferentes. Por una parte, poner a la sociología en contacto con los materiales que le brinda las distintas ciencias sociales e históricas. Por otra , profundizar en los cuadros especializados de organización interna de la sociología. Por último, promover la elaboración de estudios especializados que partan de un aprovechamiento sociológico de los materiales que brindan las ciencias sociales. Esto se concretará en las monografías publicadas en los primeros números del *Année*, así como en la colección de libros, "Les travaux de l'*Année*", que, bajo la dirección de Durkheim, publica a partir de 1908 la editorial Alcan, la misma que publica el *Année*.

El primer propósito queda muy claro en el *Préface* escrito por Durkheim en el primer número del *Année*. "L'*Année Sociologique* no tiene por única ni siquiera por principal finalidad presentar un cuadro anual de la situación en que se encuentra la literatura propiamente sociológica. Circunscrita a ésto, la tarea sería demasiado estrecha y de mediocre utilidad (...). Creemos

por el contrario, que los sociólogos sienten una urgente necesidad de recibir información regular de las investigaciones que se desarrollan en las ciencias especiales, historia del derecho, de las costumbres, de las religiones, estadística moral, ciencias económicas, etc., pues en éstas se encuentran los materiales con que se debe construir la sociología. La finalidad de la presente publicación es, antes que nada, una respuesta a ésta necesidad " (1898 a, Année I: 31). La modalidad en que se realiza ésta labor es la de las recensiones. Estas pretenden agotar toda la producción sociológica o relevante para la sociología aparecida durante el año anterior. Pero además la recensión pretende ser orientativa, evaluativa. Durkheim, durante el periodo de concreción del plan del Année, da indicaciones muy precisas. Así, las recogidas en ésta carta a Bouglé en junio de 1897. "Hay que concentrarse en aquello que es importante, fecundo o fecundable. Para las obras sin valor basta con una simple mención bibliográfica exacta (...), con algunas palabras para indicar el sentido de la obra sin juicios ni discusiones (...). El monto, más o menos importante, de ideas o cosas que surgan del libro es lo que debe determinar la extensión del análisis (...). Hay que renunciar a los precedimientos actuales de la crítica consistientes con demasiada frecuencia en observar al autor por debajo de la obra y en clasificar los talentos en vez de dar cuenta de los resultados y de su importancia" (Recogida en Textes II: 397-8).

Pero lo fundamental en el Année radica en el intento de renovación de la sociología por su especialización en ramas diferenciadas pero coordinadas. En una nota a los lectores del Année, publicada en el primer número de la serie "le travaux de l'Année Sociologique" (Bouglé: Essais sur le régime des castes. París 1908), se presentan estas intenciones. "Lo que pretendíamos al fundar el Année era reaccionar contra el gusto por las generalidades

y las construcciones fáciles; era proporcionar al público y a los jóvenes trabajadores, a los que atrae la sociología, la percepción de lo que es verdaderamente la realidad social, de su riqueza y de su complejidad, de modo que se la sustrajera a la ideología dominante" (1908 b: V). Para la realización de éste proyecto era condición indispensable la ordenación de los materiales aportados en el interior de un marco de sociologías especiales. Esta ordenación aparece desde el primer número del *Année* y sufre algunas variaciones tendentes a su perfeccionamiento (ver Apéndice 1). Los apartados en que se clasifican los distintos estudios recensados son siete -salvo en el primer número en el que falta el apartado de la morfología social-. Son estos: sociología general, sociología religiosa, sociología moral y jurídica, sociología criminal, sociología económica, morfología social y una última -sección de varios, en la que se incluyen temas muy diferentes (estética, lingüística, tecnología, socialismo, etc.). Cada apartado está subdividido en apartados de número variable en la publicación. Un somero análisis de estos subapartados nos da cuenta de la enorme riqueza contenida en esa labor de síntesis e información (ver apéndice 1). En la sociología general se incluyen obras muy variadas. Por un lado, las aportaciones a la filosofía de la ciencia social y su metodología. Por otro, se recogen las obras de filosofía social así como aquéllas que tematizan objetos sociales muy generales como personalidad individual y colectiva, mentalidad de los grupos sociales, civilización, etc. Además se pretenden recoger las apartaciones a la historia de la disciplina sociológica, así como los primeros esbozos para la constitución de una sociología del conocimiento. Por su lado, la sociología religiosa, organiza su material de forma muy amplia. Se diferencia una antropología religiosa, una historia de las religiones, una teoría de los sistemas religiosos (universalistas, nacionales, de los grupos secundarios), una socio

logía de los ritos y creencias religiosas de tipo diverso, una sociología de la magia, de la brujería y de las supersticiones, y una sociología de las organizaciones religiosas, como temas fundamentales. A su vez, en el epígrafe de sociología moral y jurídica, se incluyen ramas muy variadas de la sociología. Por un lado está la sociología jurídica, en sentido estricto, diferenciada interiormente siguiendo las distinciones jurídicas usuales; por otro, está una sociología política, de la moral, de la familia. En el epígrafe de la sociología criminal, se pretende recabar la información necesaria, librada por la estadística, para poder medir la distancia relativa entre las conductas prescritas y las conductas efectivas, así como organizar las múltiples sociologías de lo que hoy llamaríamos desviación social. La sociología económica, por su lado, presenta un cuadro muy completo de aportaciones a la problemática económica. Por un lado, hay aportaciones sobre teoría económica, en sentido estricto, por otro, se abren apartados sobre antropología económica, historia económica, economías especiales, política social. Temas relacionados estrechamente con la economía (como las clases sociales, las asociaciones profesionales, las teorías socialistas) aparecen también clasificadas en el seno de ese apartado. Por último, la morfología social, pretende organizar el cuadro sistemático de los estudios que hoy llamaríamos de geografía social, ecología y demografía. (Ver sobre el conjunto de éstos temas Mauss, 1969, III: 178-245).

El propósito último era el de dignificar la ciencia que se estaba practicando. Al mostrar la labor de un instituto colectivo que reunía y coordinaba el trabajo de colaboradores en campos distintos de especialización, que evaluaba sistemáticamente las aportaciones anuales del conjunto de la literatura social a la sociología, Durkheim pretendía legitimar definitivamente,

frente al mundo científico y académico, la disciplina a la que dedicaba sus esfuerzos. En una carta a Bouglé en Junio de 1900 aparecen éstos proósitos de manera diáfana. "Tenga usted en cuenta que se trata del primer grupo de éste tipo que se organiza en el que existe una división del trabajo y una cooperación verdadera. Si somos capaces de darle continuidad, será un buen ejemplo. Es éste también el mejor medio de preparar y estimular la actividad sociológica. Con que cada uno de nosotros se dedique a ello, poco a poco obtendremos un resultado. Por demás, está fuera de dudas que, sin que nos demos cuenta, la situación moral de la sociología se está modificando en Francia; que entre los buenos investigadores se está asistiendo a un cambio de opinión y que nosotros hemos contribuido en algo, an bastante, en la obtención de ese resultado" (recogido en Rev. Frac. Soc. 1976: 174). En otra carta de Agosto de 1901 a Bouglé, sostiene: "entre todos los servicios que podemos rendir el mas serio es el de demostrar que en la sociología existen trabajadores mucho más preocupados en aproximarse para cooperar que en distinguirse buscando la originalidad" (Recogida en Rev. Frac. Soc., 1976: 178). Con el *Année* Durkheim pretende pues mostrar una ciencia en acto, con el animato, la organización cooperativa y la capacidad de acumular experiencias dispersas que toda ciencia comporta. El dilettantismo, la búsqueda de la originalidad, de la síntesis totalizante y apresurada, quedan desechadas como características de una época anterior en la que la ciencia todavía no había entrado en el campo de los estudios sociales. Como ha destacado Karady, al realizar ésta labor Durkheim se situaba en el centro de su estrategia de legitimación de la nueva ciencia. Su éxito no puede ser negado. El *Année* "ha cumplido la doble función principal de realizar ese verdadero milagro de —acreditar en el campo intelectual francés e internacional, la idea de que —la ciencia social —disciplina en verdad embrionaria según los cánones ... —

establecidos de la rama de estudios- existía plenamente, y también que no podía existir otra sociología que la durkheimiana" (Karady, 1979: 74). En la obtención de éste resultado coadyuvieron todos los elementos que hemos - mencionado anteriormente. De entre ellos descolla uno que, en principio, - pudiera parecer el más problemático: el enciclopedismo que se asignaba a la nueva ciencia. Al promover ésta un marco organizativo sólido que cuadriculaba la realidad social como conjunto de fenómenos diferentes tematizados por ramas especiales ligadas al tronco común sociológico, se promovía la ilusión "óptica" de una ciencia ya madura y desarrollada, que compensaba la miseria real de sus desarrollos autónomos (Karady, 1979: 74-5).

La labor del *Année Sociologique* se abre también a la publicación de trabajos especializados de sus colaboradores. Esta publicación acabará con el paso de la periodicidad anual a trienal de la revista. A partir de ese momento (número 11 del *Année*), las monografías aparecerán, en forma de libros en una colección especial, les travaux de l'*Année Sociologique* (ver apéndice 2), bajo la dirección del mismo Durkheim. Hasta esa reconversión en el *Année* se publicó un número de 22 artículos (ver Apéndice 3) escritos por Durkheim y sus colaboradores (Hubert, Mauss, Richard, Bouglée, Simiand, Bourgin, Meillet, Huvelin, Hertz), además de por algunos colaboradores extranjeros (Simmel, Charmont, Ratzel y Stenmetz), que se abren a una temática muy variada: teoría general sociológica, antropología social, sociología religiosa, geografía social, sociología criminal, sociología jurídica, sociología económica, sociología del conocimiento, morfología del conocimiento, aunque preferentemente religiosa.

Toda ésta inmensa y ambiciosa labor de renovación materializada en el -

Année fue posible porque la revista trascendía los límites usuales de una publicación de éste tipo. Era el fruto de una labor coordinada de un grupo de investigadores que lentamente se había ido nucleando alrededor de Durkheim. Es la existencia de éste tipo la que explica, en gran parte, el éxito - conseguido por la publicación.

La idea de una revista de tales características no carecía de ejemplos en Francia. Como ha puesto últimamente de relieve Besnard, ya la Revue de Métaphysique et de Morale de X. Léon había abierto, a instancia de Bouglé, una sección especial denominada L'Année Sociologique, en la que se pasaba - revista a la producción sociológica mas relevante. El experimento duró de 1895 a 1899 y los responsables de la sección fueron sucesivamente Lapie y Simiand (Besnard, 1979: 8-10). Si tenemos en cuenta que éstos dos últimos fueron colaboradores asiduos del posterior Année Sociologique, y que el inductor de la creación de la sección que comentamos fué Bouglé que, como veremos, fue uno de los creadores de l'Année, la influencia de éste primer ensayo sobre la creación posterior de la revista no se puede dejar de lado. Pero, como también ha destacado Besnard, el Année Sociologique aparecía en un panorama intelectual plagado de Années diferentes: Année Artistique (1878), - Année Medicale (1878), Année Archéologique (1879), Année Epigraphique (1888) Année Cartographique (1890), Année Philosophique (1891), Année Psychologique (1895) y Année Biologique (1897) (Besnard, 1979: 10). De entre todos éstos, el más influyente sobre la posterior orientación del Année Sociologique fue el Année Psychologique. También éste era obra de un equipo, el laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne, dirigido por Binet, director también de la revista (Besnard, 1979: 10). Su estructura era parecida a la del Année: Memorias originales, reseñas amplias de los trabajos mas im-

portantes, listas bibliográficas de la literatura más secundaria (Besnard, 1979: 10). Son todas éstas razones las que abonan como verosímil su influencia sobre el posterior *Année Sociologique*. Con todo, silenciaríamos la fuente principal de inspiración de éste si nos limitáramos a los ejemplos franceses que Durkheim pudiera encontrar. Todos éstos, y sobre todo el más influyente, el *Année Psychologique*, no eran más casos de la influencia alemana sobre la cultura universitaria francesa tras la derrota "aleccionadora" de Sedan. El verdadero punto de partida, el ejemplo a imitar que Durkheim tendrá en cuenta en la constitución de un equipo de intelectuales dedicados a la labor de sistematizar la producción de una cierta rama científica, la encontró en Alemania, en los seminarios de investigación de sus Universidades y en sus publicaciones de anuarios —recuérdese la instancia de Durkheim en el seminario de psicología de Wundt en Leipzig, verdadero modelo en éste campo, durante su viaje de estudios a Alemania (Clark, 1968: 74-5; Lukes 1973: 92)—. Además hay que tener en cuenta que el ejemplo alemán actúa poderosamente a lo largo de toda la actividad intelectual durkheimiana. Por las razones que destacaremos en el capítulo siguiente, la ciencia alemana aparece en aquéllos momentos como un verdadero ejemplo a seguir por la francesa. No extraño a esto es la presencia predominante de la bibliografía y reseñas sobre obras alemanas en el conjunto del *Année* (Karady, 1979: 71-3).

Teniendo en cuenta éstos modelos, surge el proyecto del *Année*. En su elaboración no interviene tan sólo Durkheim. Antes bien, es producto de una confluencia de protagonismos, entre los que destaca, junto al de su director, el de Bouglé (Besnard, 1979: 8). Este dato es demostrativo de un hecho que no se ha tenido muy en cuenta. El *Année* no es fruto de un proyecto unitario y homogeneizador de Durkheim, sino producto de la confluencia de proyectos —

disparos. Prueba de ello es que, en un principio, el equipo que lo forma — carece de homogeneidad teórica e ideológica (Besnard, 1979: 12). Hay muchas cosas que le separan y sobre todo la crítica a las ideas durkheimianas sobre las relaciones entre la sociología y la psicología, como se muestra en el — epistolario recientemente publicado de cartas de Lapie y Parodi a Bouglé — (en Rev. Franc. Soc. 1979: 36-43). Lo único que une, en principio, a los colaboradores es el afán por luchar por la sociología y por realizar un trabajo fruto de colaboración de intelectuales con direcciones teóricas diferentes. Como comenta Besnard, "no aparecería en el designio de nadie, ni siquiera del mismo Durkheim, fundar una escuela al crear una nueva revista". (Besnard, 1979: 13). Pero lo que no aparecía en un principio resultará ser una consecuencia innegable del trabajo de Durkheim. El grupo se va homogeneizando, unificando. Sobre él se refleja, acentuando su uniformidad, la respuesta del mundo intelectual francés que tiende a considerar al equipo del *Année* como una escuela homogénea. Además progresivamente la proyección, la influencia de Durkheim, se van agigantando. Paso decisivo en éste sentido, tras el traslado a París. Es el reclutamiento casi exclusivo para la colaboración en la Revista de sus ex-discípulos de la Ecole Normale (Besnard, 1979: 17-8). A partir de entonces Durkheim y sus colaboradores más cercanos y fieles como Mauss y Hubert, se van convirtiendo en verdaderos dirigentes ideológicos — y teóricos de la revista y el grupo queda muy homogeneizado. Muchas otras — razones empujaban en esa dirección. Por un lado, la cerrada homogeneidad de la formación académica de los colaboradores. Como ha destacado Clark, el — 60 % eran graduados de la Ecole Normale Supérieure y el 58 % graduados en filosofía (Clark, 1968: 80-1). Por otro lado, y a diferencia muy subrayable de otras escuelas sociológicas francesas, actuaba la común dedicación profesional académica de los miembros (Clark, 1968- 80-1); ver sobre el curriculum

académico de los colaboradores, Besnard, 1979: 28-9). Por último, y no menos destacable, la casi universal dirección política de signo socialista de los miembros del colectivo (Besnard, 1979: 18-9). El resultado no podía dejar de darse: el equipo de colaboradores intelectuales dedicados a una común labor de defensa y dignificación de la sociología se convierte en grupo homogéneo no sólo intelectual sino también moralmente. Mauss lo rememora de la manera siguiente: "el *Année* no era sino una publicación y una obra de equipo. Alrededor suyo formábamos (...) un "grupo" con toda la fuerza del término. — Bajo la autoridad de Durkheim hasta la guerra el *Année* constituía una especie de sociedad integrada espiritual y afectivamente. En ella se elaboraba toda una masa de trabajos e ideas" (Mauss, 1969, III: 473; en el mismo sentido Davy 1919: 195). Todo esto lo prueba la homogeneidad de planteamientos y la continuidad, casi sin fisuras del grupo a lo largo del tiempo, hasta la — muerte de Durkheim, aún cuando no deje de haber circunstancias relativamente conflictivas y algunas tensiones (Besnard, 1979: 21-4).

La homogeneidad del equipo del *Année* está en consonancia con el tipo de organización en base al cual funcionaba. Una característica muy acusada suya es la ausencia de reuniones o de contactos interpersonales generalizados de todos los componentes del grupo: sus miembros no se llegaron a reunir al completo más que en dos ocasiones: en 1907, con Jaurès como invitado de honor, en ocasión del Xº aniversario de la fundación de la publicación y en 1912 en ocasión de un homenaje a Durkheim (Besnard, 1979: 19-20). La ausencia de contactos grupales generalizados está compensada por la frecuencia de los contactos de cada uno de los colaboradores con Durkheim. Era éste el que centralizaba toda la comunicación, distribuía el trabajo y fiscalizaba sus resultados (Clark, 1968: 86-8). Este tipo de relación se fundamentaba en la

existencia, en el interior del grupo, de pequeñas "capillas" que agrupaban a un conjunto de colaboradores, sobre todo en base a sus especializaciones - temáticas, a cuya cabeza estaba el jefe de sección que reclutaba el personal, distribuía el trabajo y lo fiscalizaba (ver lista de colaboradores por sección en Apéndice 4). Las más importantes eran las capitaneadas por Simiand (Economía), Mauss-Hubert (religión), Faouconnet (derecho), Bougleé (filosofía y sociología general). Cada una de éstas carecía de contactos entre sí, pero estaban estrechamente comunicada con un centro director, Durkheim (Besnard, 1975: 20-5). El resultado de éste tipo de organización -determinado en gran parte por la dispersión geográfica del grupo- no era otro que el incremento centralizador y directivo de Durkheim, sólo menguado por la necesidad de consultar con cierta periodicidad, y sobre todo en ocasión de acontecimientos especialmente relevantes para la vida del grupo, con los distintos jefes de filas (Besnard, 1979: 21-3). Además, dada la desigual contribución de los distintos componentes a la producción intelectual de la revista, (ver tabla de contribuciones en Besnard 1979: 26-7), Entre los que descolla cuantitativamente la de Durkheim, y dado que éste, aunque dedicado preferentemente a las secciones de sociología moral y jurídica y de morfología social, - no se limitaba estrictamente a ninguna de ellas sino que hacía inclusiones en las otras secciones (sociología general, sociología religiosa, sociología criminal) (ver Apéndice 5), su poder e influencia se acrecentaban enormemente. Por demás, como nos recuerda Davy, su labor de fiscalización sobre la obra del grupo y su dedicación a la revista eran enormes: "revisaba casi todos los originales llegando incluso hasta vigilar la paginación" (Davy, 1959 695). De ello resultaba que, al cabo, el *Année* se convirtiera, y así fue considerado en su momento, como una proyección eminente de Durkheim, controlada férreamente por él.

2.7.4. Práctica epistemológica externa al Année Sociologique

La elaboración del Année supuso pues la realización sistemática del proyecto renovador de la sociología ideado por Durkheim. Pero el éxito de tal proyecto dependió además de la labor incansable que fue desarrollando en otros dos frentes: el de la actividad docente y el de la publicación de estudios sociológicos originales especializados.

Ya hemos dado cuenta anteriormente de la debilidad de la posición de Durkheim cuando recibe el encargo del curso de ciencias sociales en Burdeos. Como confiesa en la introducción de su primer curso, la sociología está todavía por elaborar. Durkheim la irá elaborando a la par que dicta sus cursos. De aquí que, como dice Duvignaud, "los temas de sus cursos constituyen un verdadero "banco de prueba" de la sociología (Duvignaud, 1965: 7)."Imaginemos la inmensa labor realizada" dice Mauss comentando éste tema. "Sobre temas completamente nuevos, sobre los que nadie había trabajado de esa manera, sobre pro-blemas que aún hoy en día han sido abordadas por nadie más que por él, - en base a una metodología completamente nueva y sobre fenómenos que se estu-diaban frecuentemente por primera vez, era preciso aportar semana tras se-mana, con una regularidad sorprendente y agotadora, un campo de elaboración intelectual no sólo elaborado con la finalidad de alcanzar la verdad, sino además dirigido hacia la enseñanza" (Mauss, 1969, III: 484). Esta labor de creación ex nihilo de sociologías especiales puso a Durkheim con frecuencia al borde del fracaso, en terribles crisis que sólo habrá de superar gracias a su enorme tenacidad (Mauss, 1969, III: 484-5). Téngase en cuenta además - que toda esa labor de elaboración sociológica la tenía que desarrollar simultaneándola con la enseñanza de la pedagogía que "constituía para él un peso" (Mauss. 1969, III: 485) del que nunca se pudo liberar suficientemente.

Los cursos dictados en Burdeos y posteriormente en la Sorbona (ver Apéndice 6) -de los que algunos se publicarán posteriormente (ver Apéndice 7), pues Durkheim, por lo menos durante su estancia en Burdeos, tenía la costumbre de redactarlos (Mauss, 1969, III: 475) - se conectarán con, y estarán en la génesis de, varias de sus publicaciones más significativas. Así, la DTS estuvo precedida por un curso sobre la solidaridad social dado en Burdeos en 1887-8 del que se da noticia en un escrito del 1888 (1888 a: 257-9). La publicación de SU va precedida por cursos sobre una temática. Las FVR irán precedidas por distintos cursos sobre la religión. Algunos artículos importantes publicados en el *Année* u otras revistas no son sino parte de los cursos que dictaba en Burdeos y la Sorbona. Así sus artículos sobre la prohibición del incesto y sobre la organización matrimonial en las sociedades australianas, parte de sus cursos sobre la familia (Mauss, 1969, III: 481) o sus artículos sobre la determinación del hecho moral o sobre las dos leyes de la evolución penal, partes también en sus cursos sobre *physique des mœurs* (Mauss, 1969, III: 478-9).

Pero en la estrategia de legitimación de la sociología los hitos tal vez fundamentales, fueron las distintas obras publicadas por Durkheim que hicieron conocer más allá del público estrictamente académico la existencia de una ciencia nueva y sus potencialidades. En el prefacio a SU, mostraba Durkheim la orientación que la práctica epistemológica debería adoptar. "¡Que la sociología, en vez de complacerse en meditaciones metafísicas a propósito de las cosas sociales, tome por objeto de sus investigaciones grupos de fenómenos nítidamente circunscritos que puedan, en alguna medida, ser señalados físicamente, de los que se pueda establecer dónde empiezan y acaban, y que se dedique fuertemente a tal problemática!" (SU, en *Textes* I: 45). Esta tarea antiespeculativa, deseosa de contactar con la realidad, de llegar a una creciente especialización, la asume Durkheim netamente en sus publicaciones. A la altu

ra de 1900, podía ya decir subrayando el carácter diferenciado de la práctica epistemológica desarrollada, "En vez de ocuparnos de la sociología in genere, nosotros nos hemos circunscrito metódicamente a un círculo de fenómenos netamente limitados: salvo incursiones necesarias en territorios limítrofes a los que exploramos, solo nos hemos ocupado de las reglas jurídicas y morales, estudiadas en su devenir y génesis (DTS) por medio de la historia y la etnografías comparadas, ya en su funcionamiento por medio de la estadística (SU). Incluso en el seno de éste círculo delimitado nos hemos dedicado a una problemática cada vez mas restringida" (1900 b, en SSA: 126). Las publicaciones posteriores a las RMS se inscriben en el marco de ese proyecto de especialización y de fundamentación empírica que impide una especulación vacía. El *Année*, como hemos señalado ya, verá la aparición de estudios muy especializados de Durkheim, que se limitan a campos de fenómenos muy circunscritos (incesto, hecho religioso, organizaciones matrimoniales, totemismos) a partir de amplia documentación empírica de tipo histórico o etnográfico. Por fuera del *Année*, publicará Durkheim una serie de estudios destinados a un público menos especializados pero interesado en la sociología, en los que quiere continuar la labor emprendida en las RMS, es decir, la fundamentación general de una ciencia de la sociedad (1898 b, 1903 c, 1906 b, 1911 b, 1915 a; entre los más significativos). Por último, hay que destacar las monografías que se publican a partir de 1895. Se trata de SU y FVR. En éstas dos se resumen claramente las direcciones y pretensiones de la nueva sociología durkheimiana.

Pocas obras en la historia de la disciplina sociológica han tenido la importancia y trascendencia de SU. Su novedad fue ya vista y destacada por los contemporáneos. Fauconnet, en la recensión de la obra aparecida en la in-

fluyente *Revue Philosophique*, ponía de relieve sus aportaciones fundamentales. Se estaba, venía a decir, ante la aplicación, la puesta en marcha, de un método ya previamente definido en las RMS, y tras este intento resultaba una sociología radicalmente renovada: una sociología científica, inductiva, acumulativa (Fauconnet, 1898: 428-30). En efecto, por primera vez, una monografía sociológica se atenía estrictamente a un campo de fenómenos cuidadosamente definidos y lo analizaba a partir de la amplísima documentación empírica librada por la estadística. Pero además el dato empírico se apoyaba en un discurso teórico que lo situaba en un contexto de significación mucho mas amplia. SU es así una obra revolucionaria en la que aparece por primera vez la metodología de análisis estadístico que se afianzará en la sociología posterior (Selvin, 1965: 113-4, 136) y en la que se combinan de manera modélica los datos y la teoría (Parsons, 1968: 384-5).

Que el resultado no era causal lo atestiguan las RMS. En éstas la exigencia de hechos, de información empírica, no se hacía ciegamente. El sociólogo ha de buscar los hechos siguiendo un proyecto de investigación sistemático. Tan solo los hechos "cruciales", "decisivos" (RMS: 79) pueden cumplir tal tarea. DE éste modo, la teoría se pone en contacto con los hechos y los hechos pueden servir de fundamento, metodológicamente inobjetable, de inferencias teóricas de una significación que trasciende sus límites. Es más, la búsqueda de hechos cruciales que, a partir de estudios especiales y de detalle permitan la elaboración de leyes sociológicas, lleva a Durkheim a una selección progresivamente afinada del material sociológico con que trabaja. Y así, del hecho crucial se llega a los que Mauss llamará mas tarde el hecho social total (Mauss, 1973: 274), aquél en el que se acumulan y comprimen los niveles fundamentales de la vida social. Las FVR serán el estudio de uno de

esos hechos sociales totales, la religión totémica de las tribus australianas.

2.8. Exito de la alternativa durkheimiana. Emergencia de un paradigma sociológico

Partiendo de un análisis de las motivaciones que habían inducido a Durkheim a la asunción de una labor de implantación de un nuevo discurso sobre la sociedad, hemos asistido a lo largo de éste parágrafo al análisis de los pasos que se han ido dando en el cumplimiento de tal tarea. Nos queda ahora por evaluar sus resultados.

En 1911, cuando ya la parte fundamental de la obra durkheimiana esta realizada, su discípulo Davy abría así un trabajo sobre la obra del maestro "el nombre de Durkheim es inseparable del de una ciencia nueva, la sociología cuya noción objeto y método no estaban determinados precisa y rigurosamente en absoluto con anterioridad a la aparición de la DTS y las RMS" (Davy 1911: 41). Estas líneas son sintomáticas y esclarecedoras de los resultados de la labor emprendida y realizada por Durkheim. La sociología ha recibido su acta de nacimiento de sus manos y, es más, se sobreentiende en el texto que Durkheim no ha elaborado una sociología sino la sociología tout court. Esta última consideración quedará esclarecida si tomamos en cuenta lo que - mentienen la mayoría de los estudiosos de la sociología durkheimiana. Meditemos estas consideraciones de Hughes. "Dentro de Francia, Durkheim gozó en - toda la última parte de su vida de un constante aumento de reputación: En mucha mayor medida que ningún otro pensador alemán o italiano, pudo erigir virtualmente todo el estudio de la ciencia social en su propio país por los

caminos que él había trazado" (Hughes, 1972: 207). Estamos pues ante un fenómeno importante y característico de la síntesis sociológica durkheimiana. Su obra no es sólo una aportación fundamental para la legitimación de la nueva ciencia, para su incesante desarrollo, sino que además se erige en términos de un monopolio del saber sociológico que no es comparable con la situación de las otras sociologías contemporáneas en los distintos países europeos.

Estas consideraciones iniciales nos abren el análisis de las dimensiones de lo que hemos designado como éxito de la alternativa durkheimiana. Este éxito se concreta en tres niveles. Por un lado, Durkheim, con las RMS y la obra de desarrollo posterior, cumple con el proyecto que veíamos ya explicitado en la DTS: establecer un saber alternativo al viejo discurso filosófico-moral sobre el campo de la vida moral. Por otro lado, se realiza también una labor imprescindible: legitimar ese discurso alternativo en el marco de referencia de la filosofía de la ciencia vigente en el momento. La alternativa discursiva no podía ser cualquiera, sino tan sólo aquella que aceptara y acogiera los preceptos universales del discurso científico. Por último, la labor de Durkheim se dirige también a la constitución de un complejo de definiciones monopolistas sobre la normalidad de la nueva ciencia. En éste sentido, quedan identificados, una vez realizada su labor, Durkheimismo y sociología y, por lo tanto, se puede sostener que otra de las resultantes de su labor fue la constitución del paradigma excluyente y dominante de la ciencia de la sociedad, paradigma que excluía tajantemente otras sociologías alternativas. Analicemos estos distintos puntos.

En primer lugar, hay que destacar que lo que hemos distinguido como primer y segundo nivel del éxito de la alternativa durkheimiana están indis-

lublemente unidos. Durkheim tan sólo se podía enfrentar al stablismen aca
démico en el campo de la vida moral si era capaz de atraer la fenomenología
de ese campo hacia su estudio científico. Sólo una elaboración científica
sobre los datos de ese campo le permitía legitimarse y desplazar así a los
viejos moralistas espiritualistas que todavía dominaban parcialmente la uni-
versidad. Durkheim era plenamente consciente de esto y, por lo tanto, de que
su crítica a la vieja teoría moral conllevaba también una crítica a la vieja
sociología de corte e inspiración filosófica. Esto resulta diáfano en el si
guiente texto, escrito en 1895, tras la publicación de RMS, en el que el so-
ciólogo mira el pasado y levanta acta de la victoria de la nueva sociología
sobre la vieja ciencia social y la vieja filosofía moral. Cuando, hace ahora
cerca de 10 años, decidimos consagrarnos al estudio de los fenómenos socia-
les, el número de los que se interesaban en tales temas era (...) exiguo en
Francia (...). En el ambiente universitario, sobre todo, la sociología era -
víctima de un verdadero descrédito. No sólo les parecía bárbaro el término
a los puristas; la cosa en sí inspiraba en gran número de personas una espe-
cie de inquietud y repulsa y había que convenir en que la culpa de esto era
en parte de los mismos sociólogos. Pues la sociología, nacida de la filoso-
fia positivista, ha adoptado algunas veces una aptitud inutilmente agresiva
frente a ciertas doctrinas filosóficas, y si realmente constituye una cien-
cia es independiente de cualquier metafísica y, en consecuencia, no tiene -
necesidad de mezclarse en las luchas entre sistemas filosóficos. Por otro -
lado, la falta de métodos y de resultados precisos, la pobreza de informacio-
nes, que el carácter genralizante de las conclusiones hacía mas evidente, -
no podía dejar de suscitar una cierta desconfianza por parte de los cientí-
ficos amantes sobre todo de la precisión" (1895 e: 607). La sociología se
enfrentaba pues a un aparato académico reinante, pero ya en crisis. Anterior

mente hemos relatado ya las dificultades que sufrieron tanto Espinas como el mismo Durkheim en la presentación de las dos primeras tesis que reivindicaba la sociología en la Sorbona. Los contemporáneos eran conscientes de ese enfrentamiento entre saberes alternativos. La lucha tenía incluso repercusiones y suscitaba interés a nivel de un público muy amplio. Es así característico que la defensa de la tesis de Durkheim en la Sorbona tuviera amplio eco incluso en la prensa del momento. Así, un periodico de Burdeos, - La Petite Gironde, reseñaba el acontecimiento para sus lectores y daba cuenta de su significación de forma alborozada. "Nos congratulamos, decía, en dejar constancia de que, gracias a Durkheim, la sociología ha ganado por fin el derecho de ser mencionada en la Sorbona" (Citado en Luckes 1973: 299). - Pero además la sociología se enfrentaba, como ya señalamos al analizar la interpretación durkheimiana de la historia de la disciplina, a unas sociologías "prehistóricas" de corte filosófico. Para vencer a la vieja teoría moral la nueva ciencia debía adoptar el lenguaje anónimo de toda ciencia y rodearse de hechos analizados que legitimaran su saber. En el cumplimiento de esta labor se había desarrollado todo el trabajo de Durkheim. Es por esto por lo que en el mismo artículo arriba mencionado podía sostener que la sociología ya estaba consolidada en su doble victoria. "La palabra sociología, que anteriormente provocaba medio, y sólo se pronunciaba a flor de labios, ha entrado en el lenguaje común " (1895 e: 608). La sociología es ya un saber científico que forma parte del capital intelectual de la sociedad en que se desarrolla. Es éste el acta de la victoria del nuevo saber.

Pero éstas victorias sobre el pasado van acompañadas de una mucho mayor y más aparatosa victoria en el presente. En éste caso asistimos a una identificación tajante entre durkheimismo y sociología que impide cualquier

otro saber sociológico alternativo. En base a ésto, podemos sostener que con Durkheim asistimos a la elaboración de un paradigma científico en sociología que tendrá una vigencia indiscutida durante un largo periodo en Francia y que incluso tendrá repercusiones en la génesis de otros paradigmas hegemónicos - fuera de las fronteras francesas (estructural-funcionalismo).

Aclaremos en primer lugar qué entendemos por paradigma científico. El marco categorial lo tomamos de la obra de Kuhn La Estructura de las REvoluciones científicas. Sus conceptos de paradigma (Kuhn, 1975: 13, 33-4 y ss, 51, 80), de ciencia normal (IBID: 33), de revolución científica (IBID: 27-9) son los marcos en que se mueve nuestro análisis. Para evitar abordar un análisis que clarificara las tesis de Kuhn sobre este campo, análisis que retrasaría el nuestro, recurrimos a la obra de Fiedrich, sociólogo americana que ha operativizado estos conceptos para el análisis de las revoluciones científicas y de las épocas de normalidad epistemológica en sociología. Fiedrich recoge la definición de paradigma de la siguiente manera." Un paradigma es un "ejemplo" pero un ejemplo de fundamento típicamente lingüístico mas que físico, una referencia conceptual mas que perceptual; es un ejemplo de máxima relevancia que sirve de marco de referencia común, una "definición de la situación" que proporciona un enfoque básico de orientación. La "ciencia normal" se mueve dentro de los límites de un único paradigma, un estudio o experimento relativamente "clásico" que ha sido lo suficientemente espectacular como para delinearle a una disciplina el sentido de sus propias interrogantes, - de cuáles son sus instrumentos y métodos apropiados y qué problemas podría solucionar. Se le capta antes de articular un esquema conceptual, una "ley" una teoría o un conjunto de postulados metodológicos, y comunica un "sentido de lo real" que establece un compromiso a partir del cual se derivan luego

otros compromisos. Sin dicho fundamento paradigmático, es probable que todos los problemas, métodos y herramientas, todos los "hechos" y todos los criterios para hallar soluciones parezcan igualmente relevantes. Con él, se entra en posesión del mapa y de la brújula; el eslabonamiento gradual de la percepción y del concepto deviene acumulativo y relativamente rutinario" (Fiedrich 1977: 23). Estas tesis nos servirán de marco conceptual para el análisis que va a seguir.

La constitución de un saber paradigmático supone una cierta configuración del tiempo pasado y presente. El paradigma sólo surge tras una revolución epistemológica en la que se pretende una radical ruptura con el saber anterior. Como los profetas carismáticos, los creadores de una ciencia normal separan el presente del saber de un pasado que se movía en la oscuridad "Se os ha dicho, pero, en verdad, yo os digo" es su fórmula característica. De éste modo el pasado queda negado como un no-saber, tiempo de tinieblas en el que si acaso sólo se pueden distinguir ciertos destellos que anuncian el advenimiento de un futuro de gnosis. A lo largo de éste estudio hemos visto que ésta era la posición de Durkheim. Aunque la disciplina sociológica ha ido dando pasos hacia su constitución como ciencia claramente positiva, es tos pasos estaban llenos de oscuridades y su valor solo es discernible desde el presente, tiempo en el que el saber ya está constituido. Durkheim se quiere y se sabe negador de todo un pasado en el que se ha especulado abstractamente sobre el ser social. Su saber es un saber de ruptura, sin contemplaciones, y a veces lleno de santa ira. Es éste un rasgo característico suyo que aflora en todas su polémicas con los negadores de su ciencia.

Pero la relación con el tiempo es todavía mas compleja. Si se desliga

el pasado del presente, a éste último, por su parte, se le pretende unificar como si estuviera plenamente recogido y agotado en el nuevo saber. La ciencia normal no se presenta en el presente simplemente como alternativa al pasado, sino como discurso absoluto que no acepta contradictores. No es un discurso más en la ciencia, sino la ciencia sin más. De aquí que niege toda posible alternativa en el presente y, al hacer ésto, se construya como un discurso cerrado, dogmático, y fuertemente polémico contra las desviaciones. Que el discurso durkheimiano se presenta en éstos términos queda fuera de dudas. En él hay toda una política de agudizar sus propias tesis, de absolutizarlas, de cerrar completamente el campo de las alternativas, de agotar la realidad, de dogmatizar y logicizar sus propios preceptos. Por otra parte, una de las características del durkheimismos es su agresividad para con los contradictores. A éste respecto comenta Clark "en sus escritos y sus otras actividades, Durkheim y sus colegas mostraron gran desprecio para toda aquella persona que no colaboraba con el *Année*; de éste modo contribuyeron a la cristalización de los científicos sociales franceses en escuelas agresivas hacia el exterior y complacientes hacia sí mismas" (Clark, 1973: 165). Sus polémicas con Tarde (1895 c; 1901 d; 1904 b), con Deploige (1907 b, 1913 a, *Année* 12: 326-8), con Seignobos (1908 a) son características de éstas maneras. Pero además, lo que es muy característico de ésta ocupación monopolista del saber del presente es el desplazamiento absoluto a que se somete a las otras alternativas. No sólo se las critica, sino que se las desplaza absolutamente hasta negarlas. Ha sido Clark, (1968-1973) el que ha estudiado más en profundidad este hecho. La sociología durkheimiana, que en el momento de su nacimiento aparece junto a otras posibles síntesis sociológicas, vence y desplaza a lo largo del tiempo a éstas para constituirse en la sociología *tout court*, arrinconando hacia espacio carente de poder

fuera de los ámbitos académicos universitarios sobre todo) a las demás corrientes. En éste sentido se erige como ciencia normal sociológica. El mismo Durkheim había dado en 1895, cuenta, si bien fuertemente crítica, del pluralismo sociológico existente en Francia. Destacaba la existencia de tres escuelas: la antropológica, la criminalista y la universitaria, dentro de la que se encuadraba a sí mismo (1895 e: 614-91). Clark ha destacado las alternativas al durkheimismo que existían en el momento de su aparición. Estaban por una parte, los sucesores de Le Play, aglutinados alrededor de *La Science Sociale* y *La Reforme Sociale*. Por otro lado estaban los estadísticos sociales que, como Tarde, ocupaban puestos relevantes en la administración pública. Por último, estaban los sociólogos independientes de tendencias básicamente organicistas agrupados alrededor de Worms y su *Revue Internationale de Sociologie* (Novicow, Kowalewsky, De Roberty) (Clark, 1968: 37; 1973, Capítulos 3, 4 y 5). Durkheim desplazará a todos, será el representante eminente de la sociología y conseguirá, como veremos en el próximo párrafo, casi monopolizar la sociología en el sistema educativo.

Hemos dicho también que la constitución de una ciencia normal levanta un conjunto de polémicas. Este es el caso de la sociología durkheimiana. Lo característico de ella es su incapacidad, debida a su dogmatismo y sus tendencias exclusivistas, a mediar los polos contradictorios de esa polémica. - La DTS, pero sobre todo las RMS, fueron seguidas de fuertes críticas y de polémicas que nunca se cerraron pero que, y esto es lo característico, surgían de espacios pretendidamente alternativos que estaban privados de todo poder. Las polémicas se centran en el rechazo de los puntos fundamentales de paradigma durkheimiano. Fouillée, el sociólogo ecléctico que queda aislado como filósofo social en el sistema universitario, criticará la radical separación

de psicología y sociología y la hipóstasis de lo social que se esconde tras las tesis sobre las síntesis creadoras (Fouillée, 1896: 247-8, 318-9). Bernès un defensor del viejo discurso moral, rechazará complemente el objetivismo de Durkheim que, según dice, pretende igualar la ciencia de la sociedad con la física (Bernès, 1895: 246). El socialista Andler, que más tarde será captado para trabajar en el *Année*, rechazará la sociología durkheimiana como pura literatura, como una pura literatura, como una nueva mitología o un nuevo misticismo, (Andler, 1896: 245) y criticará su tendencia hacia la hipóstasis de lo social y el cosismo (Andlerd, 1896, 255). Pero la crítica mas encarnizada vendrá de los dos sectores más afectados: por un lado, por parte del tradicionalismo moral católico representado por Deploige, por otro, por parte de la única alternativa sociológica sólida al durkheimismo, Tarde y su Interpsicología. Deploige, profesor de la facultad de derecho de la universidad católica de Lovaina, en una serie de artículos publicados en 1906-7 en la *Revue Néo-scholastique* y recogidos y ampliados posteriormente en un libro publicado en 1911, El conflicto de la Sociología y la Moral, criticará duramente a Durkheim. Para él, la sociología representa "un asalto general" contra las teorías morales, asalto en el que "no se respeta ninguna de las construcciones filosóficas de los moralistas" (Deploige, s.f.: 19). En una crítica chauvinista, acusará^a Durkheim de ser un simple receptor de ideas alemanas sobre la constitución de una ciencia de la moral. Durkheim es así una simple copia de Wudt, Schmoller, Wagner, Schaeffle (Deploige, s.f. 168-72, 169-76), con ribetes metafísicos y pretensiones de moralista (Deploige, sf.: 119-20). Frente a él declarará la superioridad de la doctrina social de Santo Tomás (Deploige sf.: 379-405). Durkheim contestará a esas críticas. "Este libro es un panfleto apologético: se trata de desacreditar nuestras ideas, por todos los medios posibles, para mayor gloria de la doctrina de

Santo Tomás" (1913 a, Année XII, 326) y en unas cartas dirigidas al director de la Revue Neo-escolastique, negará la inspiración alemana de su pensamiento vinculándolo preferentemente a la tradición francesa que arranca de Comte (1907 b: 606-14).

Mayor trascendencia tiene el enfrentamiento entre Durkheim y Tarde por la definición de objeto y método de la sociología. Las razones de ésta cruda polémica que se mantuvo viva hasta la muerte de Tarde, son múltiples. Como comenta Lukes, "el sistema sociológico de Tarde alcanzó su expresión más madura precisamente en el momento en que estaban apareciendo los primeros escritos originales de Durkheim, y no es sorprendente que dadas las — oreintaciones metodológicas de Durukeim, Tarde reaccionara fuerttemente contra ellos" (Luckes, 1973: 303). Lucha por la hegemonía en la definición alternativa de una ciencia: tal es el contexto fundamental en que se desarrolló la polémica. De aquí que las tesis respectivas se llevaran hasta sus últimas consecuencias, haciéndolas inasimilables para el contrario. Por otro lado, Tarde y Durkheim respondían a dos tipos de formaciones y proyectos muy diferentes. Mientras Tarde era un funcionario de pensamiento conservador, un poco dilettante, con frecuentes incursiones y sólida audiencia en los salones literarios de la época (Lukes, 1973: 304). Durkheim era un normalien — con una sólida formación filosófica, enemigo declarado de todo dilettantismo y empeñado en una lucha por una definición estricta de la sociología que la alejara de toda especulación sobre leyes sociales generales y le permitiera especializarse.

La primera referencia crítica de Tarde a Durkheim aparece ya en la recensión de la DTS, en la que se acusa a su autor de sustituir los hechos por

"una concepción pura del espíritu" (Tarde, 1895: 189), además de prescindir en su objetivismo de toda referencia a la capacidad creadora de los hombres (invención y genio) para la explicación del cambio social (Tarde 1895: 191-2). La polémica se hace más agria tras la aparición de las RMS donde, como ya vimos, se hace una crítica explícita de Tarde. Este reacciona publicando en la Revue Philosophique un artículo fuertemente crítico contra la teoría de la criminalidad que aparece en aquella obra, crítica que se abre a aspectos metodológicos mas amplios de Durkheim como son su tajante separación de lo social y lo psicológico y sus tendencias hacia un objetivismo racionalista que prescinde de la riqueza de la realidad social, (Tarde 1895: 148, 161-2). Tras ésta crítica, la publicación de una de sus obras fundamentales, La Logique Sociale, que pretende ser la continuación de Le Lois de L'Imitation, sirve a Tarde para resumir su oposición a Durkheim en tesis fuertemente críticas. Para Tarde, Durkheim privilegia determinados aspectos de la vida social ("las relaciones del señor con el siervo, del profesor con el alumno") en contra de otros ("las relaciones de iguales a iguales"). "No se explica un error de éste tipo sino ligándolo a éste otro, que un hecho social, en tanto que social, existe por fuera de todas sus manifestaciones individuales. Desgraciadamente (...) Durkheim nos lanza en plena escolástica. Sociología no quiere decir ontología. Resulta difícil comprender (...) cómo es posible que "una vez descartados los individuos, quede la sociedad" (...) ¿Vámos a volver al realismo de la edad media?. Me pregunto qué ventajas encuentra en vaciar a la sociología de todo su contenido psicológico y vivo, con el pretexto de depurarla. Parece que se está a la búsqueda de un principio social en el que la sicología no entra para nada, creado ex profeso para la ciencia que se elabora, y que me parece todavía mas quimérico que el antiguo principio vital." (Tarde, 1895 c: VI).

En ésta polémica, famosa no solo en la historia de la sociología francesa, las posiciones quedan claramente delimitadas. Vimos, en su momento, — cómo Durkheim se negó a esa reducción de la sociología a una psicología ampliada que resolviera toda la rica fenomenología de la vida social en base a una ley siempre igual y siempre actuante: la de la imitación. El dogmatismo de la nueva ciencia normal se cerró en banda a toda aproximación a un discurso psicológico por motivos obvios: la nueva ciencia tenía que afirmarse con fronteras rotundas, tajantes, que la diferenciaran netamente de cualquier otro discurso. Por otro lado, en la polémica entre Durkheim y Tarde, se debatían también dos maneras de practicar la sociología. Durkheim criticará acerbamente el misticismo de la lírica de la riqueza de la vida social, el dilettantismo tardiano, su poco apego a un acercamiento exclusivamente científico al análisis de la vida social (ver 1895 c). Pero lo fundamental en el contexto en el que nos movemos, es el arrinconamiento que la sociología tardiana sufrió por parte de la escuela durkheimiana, arrinconamiento que acabó en total anulación y de crédito de tal sociología. Tarde quedó aislado en la sociología francesa. Ni fue capaz de acceder a la universidad — solo consiguió entrar en el Collège de France, institución para-universitaria de público literario y cosmopolita— ni fue capaz de crear una escuela que explotara sus aportaciones alternativas. Durkheim quedó como único representante del saber sociológico.

La polémica supone siempre polarización de posiciones. Por lo tanto, a la par que críticas acerbadas, se supone la existencia de apoyos entusiastas. Esta fue una de las consecuencias de la aparición de la nueva vivencia. Durkheim despertó adhesiones entusiastas en las que se saludaba la aparición de una revolución científica. Prescindiendo de sus propios discípulos, de los

que tretaemos más tarde, la sociología durkheimiana fue saludada como una revolución total de los estudios sobre el campo de la vida moral. Así Lévy-Bruhl (1904: 14) y Bayet (1905) que declararon muerta la vieja teoría moral y constituida la definitiva ciencia de las mœurs. Así Belot que, aunque con reservas críticas para el durkheimismo, apoyó con entusiasmo desde las páginas de la Revue Philosophique la aparición del Année Sociologique (Belot - 1969: 650). El impacto fue tal que un discípulo de Durkheim, Davy, creó ocurrida una revolución científica de trascendencia filosófica, pues la nueva ciencia, al descubrir el carácter social de la vida humana, ha de permitir — constituer una integrada ciencia del hombre (Davy, 1911: 183-4).

Pero adelantemos en nuestro análisis del paradigma durkheimiano, Si la nueva sociología aparece como ruptura del pasado precientífico y unificación polémica y exigente del saber del presente, ¿cuáles son los motivos que nos explican tales consecuencias?. ¿Qué nos explica que Durkheim fuera capaz de normalizar la ciencia de su tiempo y dictar los marcos de su normalidad?.

Al comenzar éste capítulo hemos dado cuenta de un rasgo característico y diferenciador de la sociología francesa del momento. La aparición de las ciencias sociales en el sistema de la educación superior francesa, vinimos a decir, fue fruto de un impulso de las instancias de decisión política como uno de los momentos decisivos en la lucha por la hegemonía. En éste sentido, veamos que la sociología había entrado en la universidad cuando todavía su estatuto epistemológico era mas que dudoso, y en esto se había originado ese reto, que Durkheim asumió, por su legitimación a éste nivel. Lo que ahora se pretende destacar es que el modelo de sociología elaborado por Durkheim se mueve en los cuadros de esta solicitud política-social y es una respuesta

fiel a esas exigencias. De éste modo, podemos determinar como una de las causas de la victoria definitiva del paradigma durkheimiano su satisfacción de los requerimientos propios del nuevo bloque hegemónico que va a aflorar en la III^a República. La obra de Durkheim y Durkheim en persona, como veremos detalladamente en el capítulo siguiente, comulgaron explícitamente con el ideario racionalista, cientista, laico, democrático y reformista de los grupos dominantes políticamente en su periodo de vigencia. Una de las ambiciones de su sociología, fundamentar en términos racionales y científicos una moral laica alternativa a la vieja ética católica de sesgo conservador, constiuirá una de las aspiraciones político-sociales de la III^a República. Desde éste punto de vista podemos sostener pues que el éxito de la sociología durkheimiana, su capacidad para definir la normalidad de esa nueva ciencia, proviene de su éxito en la legitimación político-social, es decir, en su capacidad para sintonizar y satisfacer los requerimientos de cambio de la sociedad ambiente.

Por otro lado, si el surgimiento de un nuevo saber paradigmático requiere, para su consolidación como saber normal, un alto grado de atracción de forma que pueda nuclear alrededor del fundador una amplia clientela que permita su reproducción ampliada e impida la consolidación de grupos de saber alternativo, Durkheim fue capaz de realizar tal labor. Se ha destacado con frecuencia el profetismo como uno de los rasgos más acusados de su carácter. Tal vez, su origen judío influyó en gran parte de su conducta y tuvo especial relevancia en éste caso (ver Filloux, 1976: 259-66). Su enorme capacidad polémica, su tenacidad, sus tendencias al proselitismo le aseguraron una amplia clientela de jóvenes intelectuales que recogían y difundían su mensaje. En los informes de 1901 y 1902 del rector de Burdeos al Ministerio de Educación

éstos rasgos quedaban destacados. "Durkheim tiende a despertar un proselitismo militante (...) Entiende su docencia como una especie de apostolado, que debe extenderse sobre sus alumnos más allá de la Facultad, acompañándoles a lo largo de la vida y en el desarrollo de su vida social" (Citado en Clark, 1973: 183). Mauss nos relata, por su parte, el éxito entre su alumnado y el reclutamiento entre ellos de discípulos. "Durkheim preparó en Burdeos a alumnos muy destacados. Algunos se hicieron sus colaboradores inmediatos, pero todo éste esfuerzo docente no logró plenamente su esfuerzo hasta París. Es allí donde encontró por fin a partir de 1902, en uno de sus grupos de enseñanza, un auditorio más amplio de jóvenes mejor preparados. Ya, a partir de la fundación del *Année*, la pléyade de sus colaboradores se había incrementado". Y más adelante: "Es en París donde se forma a su alrededor una masa compacta de discípulos más jóvenes. Estos se recogieron sobre todo entre las promociones de la Escuela Normal de 1902 a 1910, aquéllos que recibieron las primeras enseñanzas de Durkheim". (Mauss 1969, III: 485, 488). A éste grupo de discípulos Durkheim podía ofrecerles no sólo entusiasmo sino tareas concretas para su formación y órganos de publicación. El *Année Sociologique*, las *Notes Critiques: Ciencias Sociales* de Simiand, la colección de los *travaux* de 1^{er} *Année Sociologique*, eran espacios para el reclutamiento de un equipo disperso geográficamente tras la finalización de los estudios universitarios. En un apartado anterior hemos destacado de qué manera se compactaba y unificaba éste grupo, hasta qué punto constituía algo más que un heterogeneo conjunto de estudiosos en ciencias sociales. "El *Année* fue mucho mas que una publicación periódica.(...) Se convirtió en cambio en el centro de un poderoso grupo de presión" (Clark, 1973: 183, 181). La organización real pero informal de la Universidad en camarillas o grupos de presión que aseguraban promoción académica y espacios para la publicación,

así como programas sistemáticos de estudio -rasgo tan destacado de la Universidad francesa del momento (Clark, 1973: 66-92; en contra Weisz, 1979: 112)- propició la creación de éste bloque de intelectuales trabajando en el marco de la normalidad científica que Durkheim había dictado. La existencia de una pléyade de seguidores es, por otro lado, rasgo distintivo de la sociología durkheimiana en comparación con otras sociologías contemporáneas (por ejemplo las de Pareto o Weber). Durkheim fue el único que creó una escuela dedicada a la profundización y desarrollo de sus ideas (Salomón, 1960: 247).

Pero la razón de mayor peso que nos explica la existencia de un paradigma absolutamente hegemónico es el hecho de que Durkheim fuera capaz de elaborar para la sociología aquél "ejemplo de máxima relevancia que sirve de marco de referencia, aquella definición de la situación" que habíamos visto definir a Friedrich como rasgo característico de la constitución de un paradigma científico. Esta aportación durkheimiana la muestra claramente uno de sus discípulos más destacados, Halbwachs, en un trabajo sobre la sociología del maestro. "El gran descubrimiento inicial de Durkheim fue que los hechos sociales eran específicos y sui géneris. En el seno del campo de investigaciones centradas en el hombre, campo que parecía completamente ocupado, él consiguió descubrir y delimitar un espacio sin dueño, para convertirlo en el dominio de la ciencia" (Halbwachs, 1918: 410). Esta fue la gran aportación inicial de la sociología durkheimiana que abrió así un campo de realidad a la ciencia y permitió la consolidación de sus definiciones canónicas. La especificidad de lo social, su carácter sui géneris, su diferenciación neta en relación a lo biológico y lo psicológico, actuaron como leit-motiv aglutinantes de un trabajo intelectual plural, frente a la síntesis

sis eclécticas y vacías de un Fouillée o al pedestre organicismo de Worms o a la confusa e indecisa interpsicología de Tarde. La sociología de Durkheim tenía un objeto cierto, diferenciado, acotable, sobre el que era dado ponerse a trabajar. Como comenta Mauss, al abordar el tema de la formación del equipo de colaboradores-discípulos de Durkheim, "lo que nos congregaba alrededor suyo era que sabíamos que se trataba de un científico, - que su método era muy seguro, que sus conocimientos eran muy amplios y - estaban verificados escrupulosamente. Su cartesianismo, su investigación - siempre realista y racionalista sobre los hechos, la capacidad que tenía para conocerlos y abarcarlos, he aquí aquéllas facetas suyas que me, que nos seducían más" (Mauss, 1979: 210). La práctica sociológica (DTS) había sido continuada por un tratado sobre la teoría de esa ciencia, que actuó siempre como manifiesto de escuela, dando a toda investigación concreta un exacto cuadro de referencia epistemológico y destacando todo un mundo de fenómenos a analizar de manera completamente nueva. Las reglas sobre la observación de los hechos, la definición tajante del hechos social, la diferenciación de lo normal y lo patológico, las tesis sobre la explicación funcional y causal, eran marcos categoriales precisos y concretos. Pero la obra de Durkheim ofrecía además todo un amplio repertorio conceptual en base al cual ordenar la infita riqueza de la realidad social. Los conceptos de solidaridad, conciencia colectiva, volumen y densidad moral, ang^umia, altruismo y egoísmo, sacralidad, moralidad, etc., constituían intentos de delimitación teórica de que se podían servir los discípulos para el estudio de la vida social. La determinación de leyes sociales estrictas - (relaciones entre solidaridad y cambios morfológicos, relaciones entre integración y regulación sociales, y tasas de suicidios) cumplieron el mismo cometido. Por demás, el manifiesto de la escuela, su reivindicación de la

especificidad del hecho social y de la necesidad de explicarlo socialmente se probaba en ejemplos verdaderamente estratégicos. La DTS había arrinconado a las viejas teorías morales, al individualismo metodológico propio de una cierta sociología, a la misma economía política, como discursos incapaces de captar la génesis y la especificidad del mundo moderno. SU se había enfrentado con el acto aparentemente mas individual y psicológico y - había mostrado la fertilidad de las explicaciones sociológicas. Las FVR habían demostrado el carácter social de unas creencias y prácticas que algunos explicaban como quimeras sin fundamento y otros por su referencia a - una dudosa y supra-empírica divinidad. Por medio de todas éstas pruebas, para remitirnos a las más significativas, la sociología durkheimiana se - fue implantando como discurso sociológico tout court, como sociología sin más, ciencia normal en cuyos cuadros había que seguir investigando y probando su veracidad, sin soñar jamás en apartarse de ella.

La constitución de un paradigma científico sólido conlleva su explotación a partir de las fórmulas originarias definitorias en un conjunto de investigaciones concretas, cuestión que, como hemos visto, realizaron Durkheim y su escuela, pero también la delimitación exacta de esas definiciones de partida. En ésta última labor se cumple una función de clarificación externa e interna de los límites de un paradigma. Pero como todo paradigma supone un cierre dogmático a partir de las propias definiciones y, con ello, absolutizaciones, formulaciones radicales y cerradas, se abre por ésto toda una labor de desmentido de malentendidos, que, a veces, sobre todo por parte de los discípulos, lleva a otra de limar asperezas que se agudiza con la decadencia progresiva del paradigma.

En una carta a Bouglé, en 1897, tras la aparición de SU, decía - Durkheim algo muy significativo en éste contexto. "Es propio de mi naturaleza presentar mis ideas más bien por la punta que por la empuñadura" (en Textes II, 400). Prescindiendo de las raíces que tal actitud tenga en el carácter del mismo Durkheim, es ésta una característica de una presentación de un paradigma. Las ideas propias se presentan con la máxima crudeza y radicalización, para separarlas de, y enfrentarlas con, sus posibles alternativas. Pero esto conlleva la apertura de todo un rosario de definiciones sucesivas que ajusten en sus estrictos términos (más ambiguos) lo definido y presentado radicalmente. Durkheim y sus discípulos se tendrán que enfrentar continuamente con las extremosidades de sus propias definiciones o con las implicaciones contenidas en sus formulaciones extremas. En ésta labor se da a la par una defensa del propio paradigma y su matización hacia términos más ambiguos. El punto de partida es la lucha contra los malentendidos. Durkheim se quejará a lo largo de su obra de ser mal entendido. Su amplia correspondencia con Bouglé es muy característica en éste sentido. Contra las acusaciones de materialismo exclamará en una carta de fecha imprecisa (entre 1898 y 1899) "estoy quemado. Aunque me autotitulara hiperespiritualista, nadie se fiaría de mí" (En Textes, II, 420). En sus obras más importantes, pero sobre todo en el primer y, más destacadamente en el segundo prólogo (1901) a las RMS pretende delimitar su pensamiento y librarse de críticas, a su entender injustificadas. Se defiende contra las acusaciones de hipóstasis, sustancialismo, realismo y ontologismo (RMS: XI). - Se defiende, otras veces, contra las acusaciones de negar toda la importancia de psiquismo en la vida social (RMS: XI; 1898 d, en Textes I: 49-50; 1901 d, en Textes I: 52-3). Otras se defiende contra las acusaciones de materialismo (RMS: IX, 143) o contra las interpretaciones equivocadas sobre

su concepción de la contrainte (RMS: XX) o contra las acusaciones de prescindir del individuo (RMS: XVII-XVIII).

Pero esta labor de delimitación, esclarecimiento y, sobre todo, de relativización de las tesis será desarrollada más en profundidad por los discípulos. Ellos serán conscientes del carácter extremado de las tesis del maestro, carácter que impide con frecuencia la aceptación generalizada del paradigma. Davy habla de "exageraciones verbales debidas al carácter necesariamente militante de las declaraciones iniciales de principios" (Davy, 1973: 32). Halbwachs del carácter extremado, tajante, en lucha con las definiciones flotantes de la sociología de la época (Halbwachs, 1918: 407). Cuvillier le reprocha haber cargado el acento, "quizá incluso con cierta exageración", sobre la especificidad de lo social (Cuvillier, 1959: 1000). Todos pretenderán limar esas asperezas. Ya en 1896 Bouglé, en contestación a las críticas a que antes hicimos referencia de Andler, defendía a la nueva sociología contra las acusaciones típicas de prescindir de la psicología, ser sustancialista, prescindir de la historia (Bouglé, 1896: 367-70). En obras posteriores, sobre todo en su Bilan de la Sociologie Française Contemporaine (Bouglé 1895) seguirá esta labor. Lo mismo cabe decir de Davy (1911, 1919, 1920, 1959, 1973 -que recoge artículos de distintas épocas-), de Fauconnet (1901, 1922, 1927), de Mauss (1969, III), de Halbwachs (1918, 1924, 1930, 1938, 1939).

Fruto de todos ellos es la realización de esa labor de rompecabezas, a la que alude Kuhn, para ajustar el conjunto de definiciones de un paradigma. Al cabo, esta labor se abrirá hacia definiciones ambiguas cuya aparición supone ya la puesta en cuestión del mismo paradigma.

3. Legitimación institucional de la sociología durkheimiana.

La consolidación de un paradigma científico tiene uno de sus pasos característicos en la consolidación de ese saber en el entramado de la comunidad científica y de las instituciones que producen y reproducen el saber. Hemos destacado como uno de los datos de partida de nuestro análisis que la sociología durkheimiana no se elabora por fuera de las instituciones académicas, sino que obtuvo una inicial institucionalización académica aún antes de estar confeccionada. Esto conllevaba un estatuto atípico en el seno de la academia. La legitimación institucional de la nueva disciplina era precaria - pues en ella se encarnaba tan sólo la propuesta de un nuevo campo de saber - que estaba por construir. De aquí que otro de los frentes de lucha en la consolidación de la ciencia de la sociedad se dirigiera hacia la consolidación y ampliación de su legitimación institucional. Esto concretamente suponía la realización de dos tareas: Por un lado, consolidar progresivamente la existencia de estudios especiales de sociología por medio de la escalada de los rasgos institucionales académicos; por otro lado, intentar ampliar al máximo el espacio de presencia de la nueva ciencia. Es decir, por un lado, pasar de la provisionalidad de un encargo experimental en una universidad de provincias a la confirmación de una cátedra estable en el centro de irradiación de la cultura académica francesa, la Sorbona. Por otro lado, intentar la multiplicación de éstas cátedras de sociología a lo ancho de todo el sistema educativo francés.

Durkheim cosechará un indudable éxito final en la primera labor, pero escasos resultados en la segunda. Las razones de tales resultados contradictorias son idénticas: Se arraigan en el tipo de sociología que se requería

de Durkheim y que éste ofrecía.

Es indudable que la carrera académica personal de Durkheim, aunque con algunas dificultades que le impidieron un pronto acceso a la Sorbona (Mauss, 1969, III: 507), y que analizaremos en el Capítulo siguiente, representa la materialización del éxito de la nueva sociología. Ya sabemos que tras su viaje a Alemania y tras conversaciones con Liard, director de la enseñanza superior, y a instancias Espinas, Durkheim logra un nombramiento en Burdeos en 1887. El nombramiento no deja de levantar polémica: los profesores de la facultad de derecho protestan por la asignación de la ciencia social a la facultad de letras (Weisz, 1979: 89). Dentro del marco del *ordo honorum universitario*, aparece con el nombramiento de rango más bajo, de tipo experimental pues es de reciente creación, de *chargé de cours*. En 1894 adquiere la categoría de *professeur adjoint* para pasar en 1896 al nombramiento de *professeur*. Hasta 1902 permanece en Burdeos, y sólo tras la elección de Buisson al parlamento consigue acceder a la Sorbona como *chargé de cours*. Hasta 1906 no consigue el nombramiento de catedrático que conservará hasta su muerte (Clark, 1973: 163-4). Esta carrera, pausada pero coronada por el éxito, se ve acompañada además por la posición altamente influyente de Durkheim en el entramado de poder académico de la Sorbona. El curso de Durkheim sobre pedagogía será proclamado obligatorio en 1906 para todos los estudiante que quisieran licenciarse en Filosofía (Clark, 1968: 55). Además Durkheim interviene muy activamente en el conjunto de comités universitarios que dirigen la vida de la Sorbona (Lukes 1973: 372). "A lo largo de un periodo de tiempo de 20 años, Durkheim y su pensamiento se elevaron desde casi la oscuridad a dominar el sistema universitario hasta tal punto que a ojos de sus oponentes el simbolizaba su más profunda esencia, con todas las ventajas e inconvenientes que esto com

porta" (Clark, 1968: 66). Su influencia es, por otro lado, absoluta en todo lo que se refiere a la asignación de profesores a los pocos cursos de sociología o de temas muy relacionados con ella que se crean o han ido creándose en el sistema universitario francés. Sus presiones serán decisivas para la asignación a Bouglé de la cátedra de Histoire de l' Economie Sociale de la Sorbona en 1907, tras la jubilación de Espinas, a pesar de fuertes competencias, y en la asignación para Fauconnet del curso de Philosophie Sociale — existente en Toulouse, y vacante tras el traslado de Bouglé a París, a pesar de que su candidato carecía de un requisito fundamental, la tesis doctoral. (ver Weisz, 1979: 108-10).

Las razones de éste éxito son sin duda múltiples. Hay que tener en cuenta la tenacidad de su trabajo, su capacidad para crear y sistematizar toda una ciencia, pero también motivos externos a sus méritos científicos personales. El principal de éstos, al que ya hemos referenciado en otros momentos, es la sintonización de la labor epistemológica durkheimiana con los requerimientos del nuevo bloque político social que protagoniza la política de reforma moral y política durante la IIIª República. "Encargado de curso en 1887 en Burdeos (...) no obtendrá un nombramiento en París más que en 1902, aún cuando haya obtenido su tesis doctoral en 1893; será necesario el Affaire Dreyfus y el triunfo del Bloque de izquierdas (en ese año se asiste a la reparación de la injusticia profesional de que era víctima) para hacer entrar a la sociología en la Sorbona" (Lindenberg, 1975: 177). Este punto es fundamental. Durkheim quedará, lleno de prestigio sin duda, pero desplazado en Burdeos mientras tanto las fuerzas políticas más dinámicas no se hagan con el poder, en un sistema tan centralizado como el francés, donde la carrera universitaria depende directamente de decisiones ministeriales, por lo tanto —

políticas. Es esto lo que determina que sus sucesivas tentativas para ir a París fracasaron hasta 1902. Según nos informa Weisz, en 1893 Durkheim ve frustrada su candidatura para ocupar una cátedra, dotada por la fundación - Chambrun, de Histoire de l'Economie Sociale, que ocupará Espina; en 1899 la frustración se agranda con la nominación de Izoulet para ocupar una cátedra de Psychologie Sociale creada en el Collège De France, a pesar de los ofrecimientos y protestas de Durkheim. (Ver carta de ofrecimiento fechada el 14 de julio de 1887, en Rev. Frac. Soc. 1979: 114-5). (Weisz, 1979: 97-102-3). Vemos de nuevo cómo, a pesar de la legitimación científica ya conseguida, las propuestas durkheimianas sufrieron siempre de cerca el ritmo impuesto - por la política de la que siempre dependió su proyecto. Es la política la - que estará por detrás de los cambios que van ocurriendo sucesivamente en la Sorbona por los que tras la muerte de los tres herederos de la filosofía espiritualista de Cousin (Caro en 1887, Waddington en 1895 y Janet en 1897 da impulso a corrientes filosóficas racionalistas de corte positivista (P. Janet y G. Dumas en Psicología Experimental, Lévy-Bruhl y V. Egger en Filosofía, F. Buisson en Ciencias de la Educación), que crearán el ambiente universitario propicio para la recepción de la sociología durkheimiana (Karady, - 1976: 306). Por otro lado, ésta vinculación estrecha entre sociología y política republicana progresista estará siempre presente en la mente de los contemporáneos. Durkheim será un claro representante del espíritu de la Nueva Sorbona y será blanco continuo de ataques por parte de la derecha clerical y reaccionaria. (Clark, 1968: 63-8).

El triunfo final indiscutido e indiscutible de la carrera universitaria de Durkheim, que es ejemplo de su éxito en la búsqueda de espacios institucionales para introducir la nueva disciplina, contrasta gravemente con -

el menguado éxito de la misma disciplina. Es decir, si bien Durkheim consiguió legitimarse institucionalmente, la posición en que introdujo la sociología en esa estrategia de legitimación hizo que ésta quedara en una posición de debilidad que impidió una expansión en los ámbitos académicos comparable, por lo menos, con la de las otras ciencias sociales y la de la psicología. (T. N. Clark, 1973: 207-22), pero sobre todo de manera más clara V. Karady (1976: 306-11) han analizado y muestro de manifiesto éste relativo fracaso institucional del durkheimismo.

Ya de entrada hay que destacar un hecho muy significativo. La sociología, en vida de Durkheim, no logró nunca una existencia autónoma y clara en las instituciones académicas, sino que se introdujo siempre como anexo a otra disciplina, básicamente la ciencia de la educación. Así, Durkheim en Burdeos será siempre profesor de ciencia social y pedagogía y en París lo será de — ciencia de la educación por lo menos hasta 1913, en que se cambia la denominación de su cátedra a ciencia de educación y sociología (1973: 163-4). Así pues, hasta una fecha muy tardía (1913) no entrará oficialmente la sociología en el cuadro de estudios universitarios. Pero además hay que destacar que ésta existencia no será autónoma hasta 1927 en que se crea en Estrasburgo — una universidad por demás experimental y piloto (ver Craig, 1979)— una cátedra específica de sociología para Halbwachs. La cátedra de Durkheim de la Sorbona no recibirá ésta última denominación hasta 1932 en que la ocupa otro discípulo de Durkheim, Fauconnet, (Karady, 1976: 307).

Por otro lado, la expansión de las asignatura sociológicas en el sistema universitario es muy pobre. "Representaba por cuatro enseñantes (de estatuto diverso) en 1910, la sociología no tiene en su cuenta más de seis en 1952

en las Facultades de Letras en las que, a lo largo de ese periodo, se dobló el efectivo de profesores. Si se toman en consideración los cursos que se ofrecían de disciplinas parapsicológicas en las escuelas de erudición (College de France, Ecole des Hautes Etudes), es decir cinco en 1910 y cuatro en 1952, el aumento global se muestra modesto y en cualquier caso inferior a la expansión general de esos establecimientos" (Karady 1976: 308; ver amplia in formación sobre el tema en Weisz, 1979). Este crecimiento tan limitado contrasta enormemente con el crecimiento relativamente acelerado de otras ciencias sociales o de la psicología (Karady, 1976: 308-9).

Por otro lado, el lugar de la sociología se muestra como bastante débil en el interior del sistema de enseñanza. A partir de 1906 el curso de - Durkheim sobre ciencia de la educación es proclamado obligatorio para la ob tención de la licenciatura en filosofía (Clark 1969: 55). Con la reforma de 1920 se crea un certificado en sociología y moral que es declarado obligatorio para el mismo caso (Karady, 1976: 307). Pero en los demás casos, la sociología carece de autonomía y se presenta como un anexo o auxiliar de la moral o la pedagogía. En 1920 se crea también un certificado de sociología, pe ro puramente optativo y, en cuanto que carente de salidas profesionales claras, concurridos por muy pocos alumnos (Karady, 1976: 307; Clark, 1973: 213).

Clark (1973: 220-2) y Karady (1976: 311) han destacado que el verdadero nudo gordiano para el desarrollo académico de la sociología radicaba en su introducción como asignatura en las enseñanzas secundarias y primaria. Si se daba tal paso, el éxito de la sociología en el seno del sistema de enseñanza superior quedaba asegurado, pues sería necesaria la preparación de profesores adecuados para la enseñanza en los Liceos y en las escuelas normales pri-

parias. De aquí el esfuerzo de Durkheim y sus discípulos por la consecución de tal reforma. El único logro aparente, en vida de Durkheim, fue la introducción, a partir de 1906, de algunas horas anuales sobre "método sociológico" en los liceos (Clark, 1973: 221). Tal cambio no era decisivo pues todavía no aseguraba la existencia de específicos estudios de sociología en la enseñanza secundaria. En 1900 se hicieron intentos para introducir la sociología en la enseñanza primaria en sustitución de la asignatura de moral. Tales esfuerzos fueron infructuosos (Clark, 1973: 220-1). Más éxito obtendrá el intento de Lapie de introducir un curso titulado "nociones de sociología aplicadas a la moral y la educación" en las escuelas normales primarias. El proyecto levantó amplias polémicas y luchas entre los durkheimianos y sus enemigos. Hubo intentos continuos para que no cuajara tal reforma, pero al cabo, aunque desnaturalizada, se asentó en las enseñanzas de la escuela normal primaria, aún cuando entró en crisis en los años 30 (ver Geiger: 1979).

Todo esto tuvo importantes efectos sobre las oportunidades de carrera universitaria de los discípulos de Durkheim y, por consiguiente, sobre las oportunidades para institucionalizar académicamente el proyecto de sociología amplia y especializada que se había formulado alrededor del *Année Sociologique*. Los durkheimianos sufrieron, en unos casos, retrasos en sus carreras académicas, en otros, desplazamientos hacia instituciones universitarias marginales, de pura erudición, carente de poder decisorio o de capacidad de presión para una reforma que les favoreciera y, por último, en otros casos de signo aún más desfavorables, una frustración de expectativas que les obligó a dedicarse a disciplinas lejanas de la sociología (Karady, 1976: 308-10; Clark, 1973: 207-220).

En principio, el cuadro que acabamos de trazar de manera sumaria contrasta vivamente con los resultados fundamentales a que había llegado nuestro análisis anterior. Parece, en efecto, paradójico que una empresa que había obtenido éxitos fundamentales, como la fundamentación científica de una disciplina anteriormente desacreditada, la implantación de un modelo cerrado y absolutamente hegemónico de la normalidad de tal disciplina, y, por último, el éxito individual final en la escalada de los rangos universitarios de su fundador, que una empresa de éste tipo se viera acompañada por la impotencia para abrirse espacios amplios en el mundo académico. Pero sin embargo la paradoja no es más que aparente. Las mismas causas que explican el éxito de la empresa de Durkheim, explican sus fracasos.

En efecto, hemos visto anteriormente que las causas que explican el éxito de Durkheim radican en dos puntos: por una parte, en la satisfacción de los requerimientos políticos sociales para la construcción de una moral laica y racional; por otra, en la satisfacción de las exigencias del discurso de la filosofía de la ciencia tal como estaba establecido. Esto conlleva que la nueva sociología encontraba espacios en el mundo en que nacía en cuanto que nuevo discurso moral y cívico en contacto con la concepción hegemónica del saber científico. Como contrapartida ésto supone un excesivo acercamiento a la problemática moral y filosófica que impide una autonomización real de la sociología. Cara a las instituciones académicas no se requerirá una sociología que se desarrolle autónomamente, y que por lo tanto, organice el cuadro específico de sus estudios, tendende a especializaciones propias, sino un apoyo sociológico a las disciplinas morales y filosóficas. Durkheim realizará así una política contradictoria. Por un lado, para afirmar la necesidad de la sociología tenía que desarrollarla autónomamente, demostrando así que

que se trataba de un saber sólido y útil. Pero por otro lado, sólo podía de sarrollarla en el marco que le dictaban las necesidades de otros discursos, el moral y el filosófico, que eran aquellos que la habían requerido. De éste modo, si el contexto socio-político y el filosófico aseguraron un pronto éxi to a la tarea personal de Durkheim, le asignaron también estrictos límites de expansión que no podrá o no sabrá superar.

Y en efecto, las causas profundas que impidieron el desarrollo de la sociología en los ámbitos académicos fueron su supeditación sistemática a - los requerimientos de la enseñanza de la moral y el contexto filosófico en el que la formación sociológica se daba. Durkheim mismo, por las causas que hemos mencionado anteriormente, había propiciado ésto. Había presentado siem pre su ciencia de la sociedad como alternativa a una fácil filosofía de la - historia, pero a la vez como fuente de enseñanzas de profundas repercusiones filosóficas. Su interés por la filosofía estuvo siempre presente a lo largo de su obra. En una carta a Davy, fechada en 1913, Durkheim subrayaba éste aspecto. "Salido de la filosofía, tiendo a volver a ella o, más aún, he perma necido vinculado a ella de forma completamente natural por la índole de los problemas que he encontrado en mi camino" (Durkheim en Davy 1950: 964). Congruente con ésta orientación, en su última obra, las FVR se llega a decir - que en la sociología se encuentran los rudimentos de una ciencia del hombre. En toda ocasión pretendió menguar su choque con la filosofía. La sociología sería "la más útil de las propedéuticas" para la formación filosófica (1909 d: 757). Al expresar su opinión sobre el problema de la introducción de la sociología en la enseñanza secundaria, sus tesis son muy significativas. "Creo que, a partir de ahora, con el programa actual, un profesor de filosofía que haya recibido una enseñanza de sociología puede abordar todos los temas socio

lógicos en los que conviene iniciar al alumno (...). En mi opinión sería incluso inconveniente que se asignara a la sociología una parte demasiado determinada en tal programa, pues sería demasiado restringida; en realidad, - la sociología debe estar por doquier en la enseñanza de la filosofía (...). La única reforma útil actualmente sería recordar a los profesores, por medio de alguna rúbrica intercalada en el programa actual, que no deben prescindir del punto de vista sociológico" (1899 c: 679). Lo que resulta propuesto en éste texto es que la sociología no ocupe un espacio propio en la enseñanza secundaria, sino que se convierta en un punto de vista mas moderno que matiza y enriquece a la filosofía. Todo ésto tiene mucho que ver con sus ideas sobre la necesidad de renovar los estudios de filosofía. En un importante artículo de fecha temprana (1895) en que se critica a fondo la concepción de la enseñanza filosófica de Cousin y sus discípulos, se plantea una alternativa clara de reforma. La filosofía ha de tender a la formación de un racionalismo responsable en los alumnos (1895 d: 136). Para lograr ésto ha de desechar la enseñanza de la metafísica especulativa y de la historia de la filosofía y acercarse a las ciencias positivas físicas y sociales, entre las cuales a la sociología (1895 b: 138-142). El ideal durkheimiano consiste en un proyecto de estudios filosóficos en el que se rompa con el dilettantismo y la brillantez literaria, para acercarse a la realidad y tratarla positivamente. La sociología tiene ahí su terreno de acción en la educación. No constituye así una educación en bloque alternativa a la filosófica, sino un complemento de realidad de la filosofía (en éste sentido ver también 1909 b; el tema es abordado por Karady, 1979: 55-63).

Pero el peso fundamental en la determinación de tal destino académico de la sociología es el ejercido por las ideas durkheimianas sobre las rela-

ciones entre su disciplina y la enseñanza moral. Durkheim parte de ideas muy precisas sobre el papel de la universidad. En un comunicado muy esclarecedor al Congrès International de l'Education Sociale sobre "el papel de la Unversidad en la educación social del país" expone sus ideas básicas sobre el tema. La Universidad, ha cambiado de público: de un público muy amplio, de calle, sin especialización, ha pasado a un público más restringido de estudiantes que se introducen en el conocimiento de ciencias positivas. Pero con todo no ha de romper sus contactos con el resto de la sociedad y ha de aunar la - preparación técnica con una preparación socio-moral profunda. El estudiante ha de completar su educación moral y cívica en la Universidad (1901 i, en - Rev. Frac. Soc. 1976: 181-3). "La conciencia moral del país debe ser la misma en todas las clases, en todas las esferas de la sociedad; la educación - moral por su parte, debe ser pues la misma en todos los grados de la enseñanza. Es inadmisibile que ésta se inspire en principios distintos en el Liceo y en la Escuela Primaria. Para asegurar ésta unidad, importa que se encargue a un sólo y mismo cuerpo la elaboración de sus principios. (...) No existe función social más elevada y es a la Universidad a quien compete de forma natural " (1901 i, en Rev. Frac. Soc. 1976: 186). Pero ésta unificación sólo se logrará por el estudio y la fundamentación científica de la moral. Tal es el papel de los estudios de sociología. "La enseñanza de la sociología debería pues tener un espacio en todas las Universidades, y un espacio importante; ahora bien, de hecho está escasamente representada (...) Es pues muy deseable, en base a un interés no sólo teórico sino práctico, que esos cursos y - esas cátedras de sociología se vayan creando en el mayor número posible en las facultades francesas (...) Se trata de un instrumento poderoso de educación moral" (1901 i en Rev. Fran. Soc. 1976: 183-4). Con independencia de que volvamos en el capítulo siguiente más extensamente sobre éste punto de

la legitimación social de la sociología, lo característico de éstas tesis es que se presenta la necesidad de ésta disciplina desde el punto de vista de una tarea social muy explícita: la educación moral del país. Pero en base a ésta finalidad práctica inmediata, la nueva ciencia se ciega la posibilidad de su desarrollo autónomo, es decir, la posibilidad de irse erigiendo como un conjunto de saberes positivos independientes de los avatares sociales y políticos. De éste modo, se supedita a específicas finalidades prácticas el desarrollo de un discurso y ésto le cierra todo tipo de autonomía. A niveles institucionales, ésto supondrá que en la sociología no se desembarazará durante mucho tiempo de su asimilación con la enseñanza de la moral, quedando así con un estatuto subordinado y carente de legitimación para desarrollarse en otras direcciones. Es aquí donde la paradoja de que hablábamos anteriormente se convierte en ironía. Si Durkheim podía presumir que en base a tales argumentaciones y legitimaciones la sociología iba a tener un espectacular desarrollo, el resultado fue exactamente el contrario: quedó supeditada a la enseñanza de la moral y vió cortadas sus posibilidades de expansión.

4. Conclusiones

A lo largo de éste capítulo hemos asistido al análisis de cómo se concebía y realizaba un proyecto ambicioso de fundamentación epistemológica de la sociología. Los resultados fundamentales a que hemos llegado son los siguientes.

No es causal que Durkheim acometiera tal empresa en una época tan temprana de su carrera científica. Existían fuertes motivaciones que lo soliciu

taban. La DTS se había planteado como un discurso socio-moral de nuevo tipo alternativo a los discursos morales hasta entonces dominantes y había cifrado su legitimación como alternativa en ser un discurso científico. Por otro lado, el carácter prematuro de la aparición de la sociología en los ámbitos académicos, como fruto de una decisión política, abría también el reto de su legitimación científica. Por éstas dos razones fundamentalmente la nueva ciencia, antes de seguir avanzando en la construcción de una teoría sustantiva, se veía en la necesidad de mostrar cuáles eran sus fundamentos científicos. Esto sólo lo podía hacer si la filosofía de la nueva ciencia era homóloga a la filosofía de la ciencia hegemónica en la época, que no era otra que la positivista.

Hemos establecido que la labor de Durkheim en éste campo fue coronada por el éxito. La sociología entró a formar parte del panteón de las ciencias. Pero además los resultados a que llegó Durkheim fueron mas allá de estos límites. En efecto, hemos destacado de qué manera y hasta qué punto se llegó a una plena identificación entre sociología y durkheimismo, identificación - que es demostrativa de que se estaba asistiendo a la implantación de un paradigma científico en sociología, una definición de la normalidad de la nueva ciencia que margina cualquier otra definición alterntiva.

Por otro lado, hemos mostrado de qué manera la estrategia de legitimación epistemológica está ligada a otra de legitimación institucional. El resultado que hemos destacado es que se asiste a una escisión entre los éxitos académicos personales de la nueva ciencia y los fracasos relativos de la política de implantación académica ampliada de esa misma ciencia. A causa de las estrechas alianzas con requerimientos políticos y de ciertas servidumbres

frente a la filosofía, hemos mostrado cómo la sociología queda en una posición subalterna de la que tardará en emanciparse, en los ámbitos académicos.

Por último, hay que destacar que a lo largo de nuestro análisis nos hemos movido siguiendo un plan de conexión complejo. Hemos querido mostrar que existe un plano de convergencia, en esa labor de fundamentación de la ciencia de la sociedad, entre tres niveles diferentes del discurso durkheimiano: la formalización de la lógica de investigación en uso en una lógica reconstruida, la referencia a una filosofía de la ciencia exterior, y la retención y reproducción de ciertos resultados teóricos a que se había llegado en la sociología sustantiva de la división del trabajo. En efecto, hemos mostrado que las RMS (y los artículos de desarrollo de ésta obra) no se asientan en el vacío, sino que parten de una práctica epistemológica anterior cuya lógica de investigación pretenden formalizar y abstraer. A la vez hemos visto cómo esa lógica de investigación reconstruida queda conectada, al nivel más alto, con la filosofía de la ciencia tal como se concebía en la época. Por otro lado, hemos visto, sobre todo en el análisis del concepto de hecho social, cómo no asistimos tan sólo a la formalización de una lógica de investigación, sino que ciertos problemas sustantivos y las soluciones teóricas que se les ha asignado en la DTS están en las raíces de las soluciones epistemológicas dadas por Durkheim. De éste modo, podemos llegar a una conclusión importante en el plan de construcción de la presente tesis: la labor de fundamentación epistemológica de la sociología no es totalmente extraña a los desarrollos de teoría sociológica a que nos hemos referido en los capítulos anteriores. En último análisis, la coherencia de la teoría del hecho social viene dada por las soluciones a que se llegó en la DTS al analizar la cuestión social. Por eso podemos sostener que en las RMS no hay

apartamiento de un interés centrado en problemas sustantivos y que ésta obra se puede leer a la luz de la problemática que vimos que suscitaba y nucleaba la sociología durkheimiana.

Apéndice Capítulo III

(1) Índice del Année Sociologique (Tomos I, XII)

- Tomo I. (1896-7) 1898.

1. Sociología General: 1.1. Sociología Filosófica. 1.2. Sociología Biológica. 1.3. Sociología Psicológica y Específica.
2. Sociología Religiosa: ^{2.1} Tratados Generales, Filosofía, Método.
2.2. Religiones Primitivas en General. 2.3. Culto doméstico.
2.4. Creencias y prácticas concernientes a los muertos. 2.5. Cultos populares en general y agrarios en particular. 2.6. Ritual. 2.7. Mitos. 2.8. Organización del culto, Monacato.
3. Sociología Moral y Jurídica: 3.1. Teoría Generales sobre el derecho y la moral. 3.2. Estudios objetivos sobre las costumbres.
3.3. La familia. 3.4. El Matrimonio. 3.5. La pena. 3.6. La organización social. 3.7. Derecho de propiedad. 3.8. Varios.
4. Sociología Criminal: 4.1. Estadística moral. 4.2. Antropología Criminal.
5. Sociología Económica: 5.1. Teorías económicas. 5.2. Los grupos profesionales. 5.3. Historia del trabajo. 5.4. La evolución mercantil.
6. Varios: 6.1. Antroposociología. 6.2. Sociogeografía. 6.3. Cuestiones de Demografía.

- Tomo II. (1897-8) 1899

1. Sociología General: 1.1. Metodología. 1.2. Filosofía Social. 1.3. Varios.
2. Sociología Religiosa: 2.1. Tratados Generales. 2.2. Religiones primitivas en general. 2.3. Magia, Brujería y Supersticiones populares. 2.4. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.5. Cultos en general y agrarios en particular. 2.6. Mitos, Leyendas, Creencias populares. 2.7. Ritual. 2.8. Instituciones monacales yásticas. 2.9. Estudios diversos sobre las grandes religiones.
3. Sociología Moral y Jurídica: 3.1. Generalidades. 3.2. Costumbres según el hábitat. 3.3. Moralidad Sexual. La Mujer. 3.4. La Familia. 3.5. El Matrimonio. 3.6. El derecho de propiedad. 3.7. El derecho penal. 3.8. La responsabilidad. 3.9. Organización social y política. 3.10. Varios.
4. Sociología Criminal: 4.1. Sociología Criminal y Estadística Moral. 4.2. Psiquiatría y Antropología Criminales. 4.3. Varios.
5. Sociología Económica: 5.1. Concepciones de la Ciencia Económica. 5.2. Economía de los pueblos primitivos. 5.3. Antigüedad clásica y Edad Media Occidental. 5.4. Economía Moderna y Occidental.
6. Morfología Social: 6.1. Morfología General. 6.2. Masa y Densidad social. 6.3. Los Grupos Urbanos y su Evolución. 6.4. Varios.
7. Varios: 7.1. Etología Colectiva. 7.2. Cuestiones de Metodología Estadística. 7.3. Antroposociología.

- Tomo III. (1898-9) 1900

1. Sociología General: 1.1. Concepciones Generales y Metodología.
1.2. Civilización y Progreso. 1.3. Personalidad Individual y Personalidad Colectiva. 1.4. Varios.
2. Sociología Religiosa: 2.1. Tratados Generales: Método. 2.2. Fenómenos religiosos elementales. 2.3. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.4. Cultos en general y agrarios en especial. 2.5. Tradiciones y creencias. 2.6. Ritual. 2.7. Estudios diversos sobre las grandes religiones.
3. Sociología Moral y Jurídica: 3.1. Generalidades. Filosofía. 3.2. Organización política y social. 3.3. La Familia. 3.4. El Matrimonio la condición de la mujer y la moralidad sexual. 3.5. Derecho de - propiedad. 3.6. El contrato. 3.7. El derecho penal. 3.8. La res-ponsabilidad. 3.9. El procedimiento. 3.10. Varios.
4. Sociología Criminal: 4.1. Generalidades y Metodología. 4.2. Criminalidad General según los países. 4.3. Factores diversos de criminalidad general. 4.4. Formas especiales de criminalidad. 4.5. Antropología criminal.
5. Sociología Económica: 5.1. Generalidades. Metodología. 5.2. Regímenes Económicos. 5.3. Economía General. Producción. 5.4. Economía General. Distribución. 5.5. Economías especiales. 5.6. Economías Nacionales y Locales.
6. Morfología Social: 6.1. Las Migraciones Humanas. 6.2. Masa y Densidad sociales; sus causas. 6.3. Grupos Rurales y Urbanos. 6.4. El Ho-gar y su Hábitat.
7. Varios: 7.1. Sociología Estética. 7.2. Antroposociología.

- Tomo IV. (1899-1900) 1901

1. Sociología General: 1.1. Metodología. Concepciones generales de la ciencia. 1.2. Tratados generales, estudios de conjunto sobre la evolución social. 1.3. La mentalidad de los grupos. 1.4. Antropología y Sociología. 1.5. Historia de las doctrinas sociológicas.
2. Sociología Religiosa: 2.1. concepciones generales. 2.2. Fenómenos religiosos elementales. 2.3. Mágia. 2.4. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.5. Las sociedades religiosas y su organización. 2.6. Ritual. 2.7. Representaciones religiosas. 2.8. Estudios diversos sobre las grandes religiones.
3. Sociología Jurídica y Moral: 3.1. Consideraciones de conjunto. 3.2. Organización social y política. 3.3. Organización doméstica. 3.4. El derecho de propiedad. 3.5. El derecho contractual. 3.6. el derecho criminal. 3.7. Estudios de conjunto sobre el derecho o las costumbres de los diferentes grupos sociales. 3.8. Diversas nociones morales y jurídicas.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Estadística de la vida doméstica y conyugal. 4.2. Estadística de la moralidad sexual. 4.3. Moralidad y criminalidad en general según los países. 4.4. Factores diversos de criminalidad. 4.5. Formas especiales de la criminalidad y de la moralidad. 4.6. Asociaciones de maleantes. 4.7. Funcionamiento del sistema represivo. 4.8. La locura como hecho social.
5. Sociología Económica: 5.1. Estudios generales. Metodología. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de la producción y del comercio. 5.5. Clases económicas. 5.6. Elementos

de la repartición. 5.7. Asociaciones profesionales. 5.8. Economías especiales. 5.9. Política económica. Ciencia y Política financiera. 5.10. Teorías sociales. Socialismo.

6. Morfología Social: 6.1. Base geográfica de las sociedades. 6.2. De la población integral. 6.3. Los grupos urbanos.

7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. Tecnología.

- Tomo V. (1900-1) 1902

1. Sociología General: 1.1. Objeto y Método de la Sociología. 1.2. Filosofía Social, teorías generales. 1.3. La mentalidad de los grupos. 1.4. Civilización en general y tipos de civilización. 1.5. Etología colectiva. 1.6. El medio social y la raza.

2. Sociología Religiosa: 2.1. Concepciones generales. Metodología. 2.2. Formas elementales de la vida religiosa. 2.3. La magia. 2.4. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.5. Ritual. 2.6. Representaciones religiosas. 2.7. La sociedad religiosa. 2.8. Estudios de conjuntos sobre las grandes religiones.

3. Sociología Jurídica y Moral: 3.1. Consideraciones generales. 3.2. Organización social en general. 3.3. Organización política. 3.4. Organización doméstica. 3.5. El derecho de propiedad. 3.6. El derecho contractual. 3.7. El derecho criminal. 3.8. El procedimiento, los efectos del enjuiciamiento. 3.9. Varios.

4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Estadística de la vi-

da doméstica. 4.2. La criminalidad general en los diferentes países. 4.3. Factores diversos de la criminalidad general. 4.4. Formas especiales de criminalidad e inmoralidad. 4.5. Medios criminales, sociedades de malhechores y sus costumbres. 4.6. Funcionamiento del sistema represivo.

5. Sociología Económica: 5.1. Metodología, problemas generales. 5.2. sistemas económicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de producción. 5.5. Elementos de la repartición. 5.6. Clases económicas. 5.7. Asociaciones profesionales. 5.8. Economías especiales. 5.9. Legislación social. 5.10. Varios.

6. Morfología Social: 6.1. La base geográfica de las sociedades. 6.2. De la población en general. 6.3. Grupos urbanos y rurales.

7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. Tecnología. 7.3. Lenguaje. 7.4. La guerra.

- Tomo VI. (1901-2) 1903

1. Sociología General: 1.1. Objeto y método de la sociología. 1.2. Filosofía social, teorías generales. 1.3. Mentalidad de los grupos y etología colectiva. 1.4. Civilización en general y tipos de civilización. 1.5. Historia de la sociología.

2. Sociología Religiosa: 2.1. Concepciones generales y metodología. 2.2. Formas elementales de la vida religiosa. 2.3. La Mágia. 2.4. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.5. Ritual. 2.6. Representaciones religiosas. 2.7. La sociedad religiosa. 2.8. Estudios de conjuntos sobre las grandes religiones.

3. Sociología Jurídica y Moral: 3.1. Teorías generales sobre la moral y el derecho. 3.2. Sistemás jurídicos. 3.3. Organización social. 3.4. Organización doméstica. 3.5. Organización política. 3.6. Derecho de propiedad. 3.7. Derecho de obligaciones y derecho contractual. 3.8. Derecho criminal. 3.9. Organización judicial. 3.10. Distintas prácticas jurídicas y morales.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Estadística de la vida doméstica y conyugal. 4.2. La criminalidad general en los distintos países. 4.3. Factores diversos de la criminalidad y la inmoralidad generales. 4.4. El suicidio. 4.5. El funcinamiento del sistema represivo.
5. Sociología económica: 5.1. Estudios generales. 5.2. Sistemas economicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de producción. 5.5. Elementos de repartición. 5.6. Clases económicas. 5.7. Asociaciones profesionales. 5.8. Acción del estado sobre la vida economica. 5.9. Economías especiales, agrarias, industrial, comercial etc.
6. Morfología Social: 6.1. Las bases geográficas de la vida social. 6.2. La población en general. 6.3. Los grupso urbanos. 6.4. El hábitat.
7. Varios: 7.1. Estética. 7.2. Tecnología. 7.3. Linguística. 7.4. Socialismo.

- Tomo VII. (1902-3) 1904

1. Sociología General: 1.1. Metodología. 1.2. Teorías Generales, Filosofía social. 1.3. Mentalidad de los grupos y etología colectiva. 1.4. Tipos de civilización.
2. Sociología Religiosa: 2.1. Filosofía religiosa, concepciones generales. 2.2. Sistemas religiosos generales. 2.3. Sistemas religiosos de los grupos secundarios. 2.4. Creencias y prácticas populares inorganizadas. 2.5. La magia. 2.6. Creencias concernientes a los muertos. 2.7. Ritual. 2.8. Representaciones religiosas. 2.9. Las sociedades religiosas y su organización.
3. Sociología Moral y Jurídica: 3.1. Teorías generales sobre el derecho y la moral. 3.2. Sistemas jurídicos. 3.3. Organización social. 3.4. Organización doméstica. 3.5. Organización política. 3.6. Derecho de propiedad. 3.7. Derecho de obligaciones y contractual. 3.8. Derecho penal. 3.9. Distintas nociones morales o jurídicas.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Metodología de la estadística moral. 4.2. Estadística de la vida doméstica. 4.3. Sobre el crimen y el criminal en general. 4.4. La criminalidad colectiva. 4.5. Criminalidad en los distintos países. 4.6. Formas distintas de la criminalidad y la inmoralidad. 4.7. Criminalidad juvenil.
5. Sociología económica: 5.1. Estudios Generales. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de producción. 5.5. Elementos de repartición. 5.6. Clases económicas. 5.7. Acción del estado sobre la vida económica. 5.8. Economías especiales.

- 6. Morfología social: 6.1. Morfología general. 6.2. La población en general. 6.3. Los grupos urbanos.
- 7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. Lingüística. 7.3. Tecnología 7.4. Educación.

- Tomo VIII. (1903-4) 1905

- 1. Sociología General: 1.1. Metodología, concepciones generales de la sociología. 1.2. Divisiones y organización internas de la sociología 1.3. Filosofía social, teorías generales varias. 1.4. El individuo y la sociedad. 1.5. Psicología de los grupos y etología colectiva. 1.6. Civilización en general y tipo de civilización. 1.7. Historia de las doctrinas.
- 2. Sociología Religiosa: 2.1. Filosofía religiosa, concepciones generales 2.2. Sistemas religiosos, 2.3. Sistemas religiosos de los grupos secundarios. 2.4. Cultos especiales. 2.5. Creencias y prácticas llamadas populares. 2.6. La magia. 2.7. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.8. Ritual. 2.9. Representaciones religiosas. 2.10. Objetos y lugares de culto. 2.11. Las sociedades religiosas, su moral y organización.
- 3. Sociología Jurídica y Moral: 3.1. Teorías generales sobre el derecho y la moral. 3.2. Sistemas jurídicos. 3.3. Organización política. 3.4. Organización doméstica. 3.5. Derecho de propiedad. 3.6. Derecho de obligaciones, contractual, mercantil. 3.7. Derecho penal. 3.8. Derecho internacional.

4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Moralidad conyugal y doméstica. Moralidad en las relaciones doméstica. 4.2. De la criminología en general. 4.3. Criminalidad según los países. 4.4. Criminalidad colectiva. 4.5. Formas distintas de la criminalidad y la moralidad. 4.6. La criminalidad y el factor económico. 4.7. la infancia y la criminalidad.
5. Sociología Económica: 5.1. Estudios generales. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de producción. 5.5. Valor, precio y dinero. 5.6. Clases económicas. 5.7. Instituciones de la distribución. 5.8. Elementos de la distribución. 5.9. Acción del estado sobre la vida económica. 5.10. Economías especiales.
6. Morfología Social: 6.1. La vida social y su base geográfica. 6.2. Los movimientos de la población. 6.3. La distribución de la población. 6.4. El hábitat.
7. Varios: 7.1. Sociología Estética. 7.2. Tecnología. 7.3. La lengua

- Tomo IX. (1904-5) 1906

1. Sociología general: 1.1. Metodología. Concepción general de la sociología. 1.2. Filosofía social. Teorías generales varias. 1.3. Psicología de los grupos. 1.4. Tipos de civilización. 1.5. Razas y sociedad.
2. Sociología religiosa: 2.1. Filosofía religiosa. Concepciones generales. 2.2. Sistemas religiosos. 2.3. Sistemas religiosos de los

- grupos secundarios. Las sectas. 2.4. Cultos especiales. 2.5. Creencias y prácticas llamadas populares. 2.6. La magia. 2.7. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.8. Ritual. 2.9. Representaciones religiosas. 2.10. Las sociedades religiosas, - su moral y organización.
3. Sociología jurídica: 3.1. Moral y derecho en general. 3.2. Sistemas jurídicos y morales. 3.3. Organización social. 3.4. Organización política. 3.5. Organización doméstica. 3.6. Derecho de propiedad. 3.7. Derecho contractual, mercantil, de obligaciones. 3.8. Derecho penal.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Funcionamiento de las instituciones políticas. 4.2. Funcionamiento de las instituciones domésticas y matrimoniales. 4.3. Criminalidad en general. 4.4. Formas especiales de la criminalidad. 4.5. Funcionamiento - del sistema represivo.
5. Sociología Económica: 5.1. Tratados. Estudios Generales. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Regímenes de producción. 5.4. Formas de producción. 5.5. Valor, precios y dinero. 5.6. Clases económicas. 5.7. Instituciones de la distribución. 5.8. Elementos de la distribución. 5.9. Acción del estado sobre la vida económica. 5.10. Economías especiales.
6. Morfología Social: 6.1. Bases geográficas de la vida social. 6.2. Movimientos de la población en general. 6.3. Distribución de la - población. 6.4. Los fenómenos de la población. 6.5. Las ciudades y el campo. 6.6. Expansión de los grupos sociales sobre el espacio

7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. Tecnología. 7.3. Lengua.

- Tomo X. (1905-6) 1907

1. Sociología General: 1.1. Concepción general de la sociología, Metodología. 1.2. Tratados generales. 1.3. Cuestiones generales varias 1.4. Psicología de los grupos. 1.5. Etología. tipos de civilización 1.6. Cuestiones de la raza.
2. Sociología Religiosa: 2.1. Filosofía religiosa. Concepciones generales. 2.2. Sistemas religiosos. 2.3. Sistemas religiosos de los grupos secundarios. Las sectas. 2.4. Cultos especiales. 2.5. Creencias y prácticas llamadas populares. 2.6. La magia. 2.7. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.8. Ritual. 2.9. Representaciones religiosas. 2.10. Las sociedades religiosas, su moral y organización.
3. Sociología Moral y Jurídica: 3.1. Metodología. 3.2. El derecho y la moral en general. 3.3. Sobre la evolución en general de las ideas morales. 3.4. Sistemas jurídicos y morales. 3.5. Organización social. 3.6. Organización política. 3.7. Organización doméstica. - 3.8. Derecho de propiedad. 3.9. Derecho y obligaciones, contractual 3.10. Derecho penal. 3.11. Responsabilidad criminal. 3.12. Moral y derecho internacionales.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Factores sociales de la criminalidad. 4.2. Criminalidad en relación a la edad y el sexo. 4.3. Algunas formas particulares de criminalidad. 4.4. El suicidio.

4.5. Sistema penitenciario.

5. Sociología Económica: 5.1. Estudios generales, tratados. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Tipos de producción. 5.4. Regímenes de producción. 5.5. Formas de producción. 5.6. Valor, precio y dinero. 5.7. Clases económicas. 5.8. Instituciones de la distribución. 5.9. Elementos de la distribución. 5.10. Acción del estado sobre la economía. 5.11. Economías especiales.

6. Morfología Social: 6.1. La población. 6.2. Los grupos urbanos y rurales. 6.3. Las formas del hábitat. 6.4. Los movimientos migratorios.

7. Varios: 7.1 Sociología estética. 7.2. Tecnología. 7.3. Lengua.

- Tomo XI (1906-9) 1910

1. Sociología General: 1.1. Concepción general de la sociología. Metodología. 1.2. Tratados generales. Filosofía general. 1.3. Cuestiones generales diversas. 1.4. Psicología social. 1.5. Las condiciones sociológicas del conocimiento. 1.6. Etnografía, historia y sociología.

2. Sociología Religiosa: 2.1. Tratados generales. Filosofía religiosa. 2.2. Sistemas religiosos de las sociedades inferiores. 2.3. Sistemas religiosos nacionales. 2.4. Sistemas religiosos universalistas. 2.5. Sistemas religiosos de los grupos secundarios: sectas. 2.6. Cultos especiales. 2.7. Creencias y prácticas llamadas populares. 2.8. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.9. La magia.

- 2.10. Ritual. 2.11. Objetos y lugares de culto. 2.12. Representaciones religiosas. 2.13. Sociedades religiosas, su derecho y moral.
3. Sociología Jurídica y Moral: 3.1. Sobre el derecho y la moral en general. 3.2. Origen religiosos de las ideas morales y jurídicas. - 3.3. Sistemas jurídicos y morales. 3.4. Organización domésticas y matrimonial. 3.5. Organización de los grupos secundarios. 3.6. Organización política. 3.7. El derecho de propiedad. 3.8. Derecho contractual y mercantil. 3.9. El derecho penal y la responsabilidad. 3.10. El procedimiento. 3.11. Moral internacional.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. Nupcialidad y divorcio. 4.2. Criminalidad en general. 4.3. Criminalidad según los países. 4.4. Criminalidad según edad y sexo. 4.5. Factores diversos de criminalidad. 4.6. Tipos diversos de delitos y delincuentes. 4.7. El suicidio.
5. Sociología Económica: 5.1. Estudios generales. Tratados. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Tipos de producción. 5.4. Regímenes de producción. 5.5. Formas de producción. 5.6. Valor, precio y dinero. 5.7. Clases económicas. 5.8. Instituciones de la distribución. 5.9 Estado y elementos de la distribución. 5.10. Relaciones entre los fenómenos económicos. 5.11. Economías especiales.
6. Morfología Social: 6.1. Bases geográficas de la vida social. 6.2. Sobre la población en general. 6.3. Movimientos migratorios. 6.4. Grupos rurales y urbanos.
7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. Lengua. 7.3. Tecnología.

- Tomo XII (1909-12) 1913

1. Sociología General: 1.1. concepción general de la sociología. Metodología. 1.2. Tratados generales. Caestiones generales diversas. - 1.3. Psicología colectiva. 1.4. Condiciones sociológicas del conocimiento. 1.5. Civilización y tipos de civilización.
2. Sociología Religiosa: 2.1. Tratados generales. Filosofía religiosa. 2.2. Sistemas religiosas de las sociedades inferiores. 2.3. Sistema religiosos nacionales. 2.4. Sistemas religiosos universalistas. 2.5. Sistemas religiosos de los grupos secundarios. 2.6. Cultos especiales. 2.7. Creencias y prácticas llamadas populares. 2.8. Creencias y ritos concernientes a los muertos. 2.9. La magia. 2.10. el Ritual. 2.11. Objetos y lugares de culto. 2.12. Representaciones religiosas. 2.13. Sociedades religiosas, su derechos y su moral.
3. Sociología Jurídicl y Moral: 3.1. Sibre la moral y el derecho en general. 3.2. Sistemas jurídicos. 3.3. Organización domésticas y matrimonial. 3.4. Organización de los grupos secundarios. 3.5. Organización política. 3.6. Derecho de propiedad. 3.7. Derecho contractual, de obligaciones. 3.8. Derecho penal. 3.9. Organización judicial y procedimiento. 3.10. Derecho internacional.
4. Sociología Criminal y Estadística Moral: 4.1. La estadística moral en general. 4.2. Nupcialidad. Divorcio. 4.3. Criminalidad en general. 4.4. Criminalidad según países y concepciones religiosas. 4.5. Criminalidad según sexo y edad. 4.6. Formas distintas de criminalidad e inmoralidad. 4.7. Sistema represivo.

5. Sociología Económica: 5.1. Estudios generales. Método. 5.2. Sistemas económicos. 5.3. Tipos de producción. 5.4. Regímenes de producción. 5.5. Formas de producción. 5.6. Valor, precio y dinero. 5.7. Clases económicas. 5.8. Organos de distribución. 5.9. Morfología de la distribución. 5.10. Relaciones entre los fenómenos económicos y sociales de otro tipo. 5.11. Economías especiales agraria, comercial e industrial.
6. Morfología Social: 6.1. Bases geográficas de la vida social. 6.2. La población en general. 6.3. Movimientos migratorios. 6.4. Grupos rurales y urbanos. 6.5. La casa.
7. Varios: 7.1. Sociología estética. 7.2. La lengua. 7.3. Tecnología

(2) Títulos publicados en la colección "Les travaux de l'Année Sociologique".

Hasta 1925 los títulos publicados en ésta Colección son los siguientes:

Bouglee: Essais sur le regime des castes

Czarmowski: Le culte des héros. Saint Patrick, héros national de l'Irlande.

Davy: Le droit, l'idealisme et l'expérience.

La foi jurée. Etude sociologique du problème du contract. La formation du lien contractuel.

Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse . Le système totemique en Australie.

L' education morale

Fauconnet: La responsabilité

Granet: Danses et legendes de la Chine ancienne.

Halbwachs: La classe ouvrière et les niveaux de vie.
Les cadres sociaux de la memoire.

Hubert y Mauss: Melanges d' histoire des religions.

Levy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
La mentalité primitive

(3) Estudios monográficos publicados en el Année Sociologique

Tomo I: Durkheim: "La prohibition de l'inceste et ses origines"
 (1-70)

Simmel: "Comment les formes sociales se maintiennent" (71-109)

Tomo II: Durkheim: "De la définition des phénomènes religieux" (1-28)

Hubert y Mauss: "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (29-138).

Tomo III: Ratzel: "Le sol, la société et l'Etat" (1-14)

Richard: "Les crises sociales et les conditions de la criminalité" (15-42).

Steinmetz: "Classifications des types sociaux et catalogue des peuples" (43-147).

Tomo IV: Bouglée: "REmarques sur le régime des castes" (1-64)

Durkheim: "Deux lois de l'évolution pénale" (65-95)

Charmont: "Note sur les causes d'extinction de la propriété corporative" (96-105).

Tomo V: Simiand: "Essai sur le prix du charbon en France et au XIX^e siècle" (1-81)

Durkheim: "Sur le totemisme" (82-121)

Tomo VI: Durkheim y Mauss: "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives" (1-72)

Bouglée: "Revue Générale des théories récentes sur la division de travail" (73-122)

Tomo VII: Hubert y Mauss: "Esquisse d'une théorie générale de la magie" (1-146)

Tomo VIII: Bourgin: "Essai sur une forme d'industrie. L'industrie de la boucherie à Paris au XIX^e siècle" (1-117)

Durkheim: "Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes" (118-47).

Tomo IX: Meillet: "Comment les mots changent de sens" (1-37).

Mauss: "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Esquimaux. Etude de morphologie sociale" (38-132).

Tomo X: Huvelin: "Magie et droit individuel" (1-47)

Hertz: "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" (48-137)

Bouglé: "Note sur le droit et la caste en Inde" (138-68)

A partir del Tomo XI se dejó de publicar artículos monográficos

(4) Colaboradores del Année Sociologique por secciones

Los colaboradores más asiduos en los trabajos de recensión del Année son los siguientes, clasificados por las Secciones a las que se dedicaron preferentemente. Dejamos a parte a Durkheim porque, como veremos en el Apéndice siguiente, se dedicó a múltiples Secciones.

Sociología Religiosa: Mauss, Hertz, Hubert.

Derecho: Davy, E. Lévy, Fauconnet, Hubelin, Lévy-Bruhl.

Economía: Simiand, Halbwachs, G. Bourgin, H. Bourgin

Lingüística: Meillet, Saussure, Benveniste.

Educación: Lapie

Historia: Hourtack

Sinología: Granet

Geografía: L. Febvre, Gouron, Dion

Sociología Criminal y Estadística: Richard, Halbwachs, Ray

Teoría y Metodología: Bouglé, Beuchat, Bianconi, Lapie

- (5) Campos temáticos que abordan las recensiones de Durkheim en el *Année Sociologique*.

Tomo I: 3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.3; 3.4; 3.5; 3.6)

7. Varios: (Subsección 6.2.)

Tomo II: 2. Sociología Religiosa (Subsección 2.5.)

3: Sociología Moral y jurídica (Subsecciones 3.2.; 3.3; 3.4;
3.5; 3.6; 3.7; 3.10)

6: Morfología Social: (Toda la Sección)

7: Varios (Subsecciones 7.1; 7.2)

Tomo III: 3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.4;
3.5; 3.6; 3.9)

6. Morfología Social (Todas las Secciones)

Tomo IV: 3. Sociología Moral y Jurídica (subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4
3.5; 3.7)

4. Sociología Criminal y Estadística Criminal (Subsecciones 4.1;
4.2; 4.3; 4.4; 4.5)

6. Morfología Social: (Todas las Secciones)

Tomo V: 1. Sociología General (Subsecciones 1.1 y 1.2)

3. Sociología Jurídica y Moral (Subsecciones 3.1.; 3.2.; 3.3.
3.4; 3.5; 3.6)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (sólo subsección 4.1)

6. Morfología Social (todas las Secciones)

Tomo VI: 1. Sociología General (Subsecciones, 1.1; 1.2; 1.3)

3. Sociología Jurídica y Moral (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4;
3.5; 3.6; 3.7; 3.10)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Sólo subsección 4.1)

6. Morfología Social (Todas las Secciones)

Tomo VII. 1. Sociología General (Sólo Subsección 1.1.)

3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4;
3.5; 3.6 y 3.9)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Subsecciones 4.2; 4.3)

6. Morfología Social (Todas las Secciones)

7. Varios (Sólo Subsección 7.4)

Tomo VIII. 1. Sociología General (Sólo Subsección 1.5)

3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.2; 3.3; 3.4; 3.7 y
3.8)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Subsecciones 4.1; 4.4)

6. Morfología Social (Subsecciones 6.2 y 6.3)

Tomo IX: 1. Sociología General (Subsecciones 1.1; 1.2; 1.3)

3. Sociología Jurídica y Moral (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4; 3.5; 3.6 y 3.7)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Subsecciones 4.2 y 4.3)

Tomo X: 1. Sociología General (Sólo Subsección 1.1.)

3. Sociología Jurídica y Moral (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4; 3.5 y 3.6; 3.7)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Subsecciones 4.1; 4.4)

Tomo XI: 1. Sociología General (Subsecciones 1.2; 1.5)

2. Sociología Religiosa (Sólo Subsección 2.2)

3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.3; 3.4; 3.53.10; 3.11)

4. Sociología Criminal y Estadística Moral (Subsecciones 4.4; 4.7)

Tomo XII: 1. Sociología General (Todas las Secciones)

2. Sociología Religiosa (Subsecciones 2.1; 2.2)

3. Sociología Moral y Jurídica (Subsecciones 3.1; 3.2; 3.3; 3.4)

6. Morfología Social (Sólo Subsección 6.1)

(6) Lista temática de los cursos dados por Durkheim en Burdeos y París

La siguiente lista es la más completa que sobre el tema existe. Ha sido elaborada por Lukes (1973: 617-20) a partir de distintas fuentes.

Cursos en Burdeos

1887-8. Curso público de Ciencia Social: La Solidaridad Social.

Conferencia de Pedagogía.

1888-9: Curso público de Sociología: 1. La Familia, orígenes, tipos principales; 2. Moral y filosofía del derecho según Kant.

Conferencia de Pedagogía: Explicación de los autores

Educación de la Inteligencia

1889-90: Curso público de Sociología: El suicidio.

Conferencia de Pedagogía: Historia de la Pedagogía

Educación Moral

1890-1: Curso público de Sociología: Fisiología del derecho y de las costumbres. La Familia.

Conferencia de Pedagogía: Pedagogía francesa en el XVIII y XIX

Educación intelectual

1891-2: Curso público de Sociología: La familia. (Desde la familia patriarcal)

Conferencia de Pedagogía: Educación y pedagogía en la antigüedad

Pedagogía práctica.

1892-3: Curso de Sociología: La sociología criminal.

Conferencia de pedagogía: la pedagogía en el XIX

Curso de psicología aplicado a la educación

1893-4: Curso de sociología: La sociología criminal (continuación): La pena; la responsabilidad; el procedimiento.

Curso de Psicología aplicada a la educación

Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía

1894-5: Curso de Sociología: La religión

Conferencia de psicología

Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía

1895-6: Curso de Sociología: Historia del socialismo. La familia.

Conferencia de psicología: Las emociones; la actividad.

Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía

1896-7: Curso de Sociología: Física general de las contumbres y el derecho.

Conferencia de psicología.

Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía.

1897-8: Curso de Sociología: Física general de las contumbres y el derecho.

Conferencia de psicología.

Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía.

- 1898-9: Curso de Sociología: Física general de las costumbres y el derecho.
 Teoría de la obligación, la sanción y la moralidad.
 Curso de Pedagogía: La educación moral
 Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía
- 1899-1900: Curso de Sociología: Física general de las costumbres y el derecho
 (fin) (La pena; la responsabilidad)
 Moral cívica y profesional; Organización doméstica y moral doméstica.
 Curso de pedagogía: La educación moral.
 Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía
- 1900-1: Curso de Sociología: Las formas elementales de la religión.
 Curso de pedagogía: La educación intelectual
 Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía
- 1901-2: Curso de Sociología: Historia de las doctrinas sociológicas.
 Curso de pedagogía: Psicología aplicada a la educación
 Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía

Cursos en París

- 1902-3: Fisiología del derecho y las costumbres. Parte I: Moral de la sociedad
 La organización doméstica.
 La educación moral.
 Conferencias sobre la pedagogía del Renacimiento
 Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía

- 1903-4: Fisiología del derecho y las costumbres. Parte II: Moral de los grupos especiales de la sociedad: Familia, grupos profesionales, etc.
La pedagogía en los comienzos del XIX (Pestalozzi y Herbart)
De la enseñanza de la moral en la Escuela Primaria
Ejercicios prácticos para los candidatos a la agregación en filosofía
- 1904-5: La moral (incluye moral cívica y profesional).
Historia de la enseñanza secundaria en Francia (dado en la ENS).
- 1905-6: La familia.
Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia. (dado en la ENS).
La educación intelectual en la Escuela Primaria.
Ejercicios para la preparación al Diploma de Estudios y la Agregación
- 1906-7: La religión: Orígenes (Curso público)
Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia (Dado en ENS).
La educación moral en la escuela.
- 1907-8: La evolución del matrimonio y la familia
Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia (dado en ENS).
La enseñanza de la moral en la escuela

1908-9: La moral.

Fisiología del derecho y las costumbres. Parte I: Moral de la sociedad. La organización doméstica.

Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia (dado en la ENS)

Historia de las doctrinas pedagógicas.

1909-10: La moral (continuación).

Fisiología del derecho y las costumbres. Parte II: Moral de los grupos especiales de la sociedad: familia, grupos profesionales, etc.

La familia.

Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia. (dado en ENS).

Historia de las doctrinas pedagógicas.

1910-1: La moral (continuación). Derecho de propiedad. Moral contractual. moral individual.

La enseñanza secundaria en Francia (dado en la ENS).

La educación intelectual.

1911-2: Teoría de las transacciones en la responsabilidad. La educación moral en la escuela.

Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia (dado en la ENS).

Ejercicios para los estudiantes de licenciatura.

1912-3: Formación y desarrollo de la enseñanza secundaria en Francia (Dado en la ENS).

1913-4: Pragmatismo y sociología.

La enseñanza de la moral en la escuela.

Ejercicios prácticos para los candidatos en licenciatura.

1914-6: La moral (incluye moral cívica y profesional) (?).

La moral teórica.

1915-6: La filosofía moral de Augusto Comte.

Mora cívica y profesional.

Las grandes doctrinas pedagógicas del XVIII y XIX.

Ejercicios prácticos para los candidatos en licenciatura.

(7) Cursos de Durkheim publicados en vida o póstumos.

En la siguiente lista recogemos los cursos completos o las partes de un Curso (preferentemente sus lecciones de apertura, que se fueron publicando en vida de Durkheim o póstumamente, gracias a la labor de sus discípulos).

1888 a. Se trata de la lección de apertura del curso 1887-8, desarrollado en Burdeos.

1888 c. Se trata de la lección de apertura del curso 1888-9 desarrollado en Burdeos.

- 1903 b. Se trata de la lección de apertura del curso de 1902-3 desarrollado en la Sorbona sobre la educación moral.
- 1906 c. Se trata de la lección de apertura del curso 1905-6 desarrollado en la ENS sobre la evolución de la enseñanza secundaria en Francia.
- 1907 f. Se trata del resumen hecho por Fontana del curso público sobre la religión desarrollado en la Sorbona durante el curso de 1906-7.
- 1918 b. Se trata de la parte dedicada a Rousseau del curso sobre las doctrinas pedagógicas del XVIII y XIX desarrollado en la Sorbona en 1915-6.
- 1921 a. Se trata de las conclusiones del curso sobre la familia desarrollado en Burdeos en 1901-2.
- 1925 a. Corresponde al curso sobre la educación moral dado en la Sorbona en 1902-3.
- 1925 b; 1926 a; 1928 a. Se trata del texto del curso sobre el socialismo dado en Burdeos en 1895-6.
- 1938 a. Se trata del texto completo del curso sobre la evolución pedagógica en Francia dado en la ENS en 1904-5.
- 1950 a. Se trata del texto de los cursos desarrollados en Burdeos y en París sobre la física de las costumbres y del derecho. La redacción se sitúa entre noviembre de 1898 y junio de 1900.
- 1955 a. Se trata de la reconstrucción del curso dado por Durkheim en la Sorbona en 1913-4 sobre pragmatismo y sociología, a partir de los apuntes de los estudiantes recogidos por Couviller.

1958 a. Se trata de un fragmento de un curso sobre fisiología del derecho y las costumbres redactados entre 1900 y 1905 y publicado por Lenoir.

1975 a, II: 12-22. Se trata de las notas tomadas por Davy en un curso desarrollado por Durkheim en la Sorbona en 1908-9 sobre la moral.

1975 a, II: 292-312; III: 217-20, 220-1. Se trata de las notas tomadas por Cuvillier en el curso desarrollado por Durkheim en la Sorbona en 1908-9 sobre la moral.

CAPITULO IV.

1. La sociología y la acción

1.1. Marco socio-histórico de la sociología durkheimiana: La III^a República

1.2. La sociología como ciencia de acción

1.3. El sociólogo en situación: Durkheim y la acción política

2. Sociología política

2.1. Importancia de la sociología política de Durkheim

2.2. Sociedad política, Estado y democracia

2.3. Las formas patológicas de la democracia

3. La educación y la moral laica

3.1. La problemática de la educación y de la pedagogía en la obra de Durkheim

3.2. La ciencia de la educación y las teorías pedagógicas

3.3. La moral laica y el ideal pedagógico moderno

4. El socialismo

4.1. La sociología y el socialismo

4.2. El socialismo en el horizonte de las sociedades organizadas

4.2.1. Dedicación de Durkheim al análisis del socialismo

4.2.2. Crítica al socialismo marxista

4.2.3. El socialismo, sus orígenes y sus relaciones con el comunismo

4.2.4. El socialismo en la perspectiva de las sociedades organizadas. Las reformas necesarias para una plena organización de éstas

4.3. Durkheim y el movimiento socialista

5. Conclusiones

6. Apéndice

La sociología durkheimiana se sabe y se quiere respuesta a una sociedad en crisis. De aquí que sus señas de identidad estén dadas, en gran manera, por las coordenadas de tiempo y espacio en que surge.

En éste Capítulo pretendemos investigar cuáles son éstas coordenadas y qué tipo de asunción explícita de la problemática de la sociedad en que surge, así como qué vinculación activa con las respuestas que esa misma sociedad iba dándose, se dan en la obra de Durkheim. En los anteriores Capítulos se ha entrevisto ya la necesidad de plantear ésta temática. Hemos establecido, en efecto, en el primero que la sociología durkheimiana no parte de una abstracta pregunta sobre las condiciones de integración de los sistemas sociales, sino de algo más concreto: las condiciones de integración de un sistema social que adolece del cuadro de insuficiencias que se hace manifiesto en lo que se llama la cuestión social. Esto pone la necesidad de investigar en qué sentido tal problemática teórica se arraiga en una problemática histórico-social concreta. Por otro lado, hemos visto de qué manera la sociología se quiere construir como discurso científico que posibilite una acción reordenadora sobria y sabia. La patología social no es sólo pura descripción de los males que aquejan a nuestras sociedades sino punto de partida para una acción terapéutica eficaz. Esto abre inmediatamente la problemática de las relaciones entre la sociología y la acción, y, por ello, la política. Por último, en el tercer Capítulo hemos destacado hasta qué punto la misma formalización de la sociología como discurso científico sistemático y su paralela institucionalización académica responden a exigencias extra-científica y extra-académicas de corte netamente político. De aquí resulta que no sólo hay una voluntad de la sociología por volcarse hacia una acción sobre el medio social en que surge, sino que además ese mismo medio exige su presencia

como saber específico. Se abre así una problemática especial a analizar: la de la legitimación social de la sociología. ¿Hasta qué punto el nuevo discurso sociológico satisfizo los requerimientos sociales que se le habían hecho? ¿Cuál fue su grado de compromiso con aquellas fuerzas que lo habían hecho posible.?

1. La sociología y la acción

Hay un punto básico de acuerdo entre los estudiosos de la obra durkheimiana que queda recogido modélicamente en el siguiente texto de Alpert. "Durkheim sólo puede ser entendido si lo contemplamos como actor de un drama humano integrado por éstos elementos: lugar, Francia; tiempo, los primeros días de la IIIª República" (Alpert, 1945: 33). Las interpretaciones que se darán del hecho diferirán grandemente entre sí y después veremos hasta qué punto tan extremo. Pero el hecho indudable es que no es posible una lectura en profundidad de la obra de Durkheim que prescinda del marco socio-político constituido por la IIIª República Francesa. La obra de Durkheim está fuertemente arraigada en la problemática de esa época y es, en gran parte, un intento por responder a ella.

1.1. Marco socio histórico de la sociología durkheimiana: La IIIª República

Al abordar el proyecto de describir el marco socio histórico de la sociología durkheimiana lo hacemos asumiendo conscientemente un sesgo específico. Pretendemos tan sólo destacar aquellas líneas fundamentales que dan sentido a una época de hondas luchas políticas. Es por-ésto por lo que rechazaremos la tentación de acercarnos a una detallada historia de aconte-

cimientos. Somos conscientes de los peligros de un acercamiento de éste tipo a un periodo tan complejo, pero consideramos que otro tipo de enfoque más amplio y ambicioso rebasaría necesariamente el marco de éste trabajo.

La IIIª República nace en una sociedad doblemente traumatizada y como simple solución pasajera para cubrir un vacío. Francia ha sufrido un doble trauma: La derrota a manos de los alemanes, con la consiguiente pérdida de Alsacia y Lorena y el levantamiento de los comunars, la proclamación de la República Social y la posterior Guerra Civil seguida por una sistemática represión. Por otra parte, existe un vacío político que las clase social y políticamente dominantes no pueden cubrir. Los monárquicos están enfrentados en dos ramas: los que apoyan la legitimidad histórica de la casa de Borbón y los que apoyan la nueva legitimidad de la casa de Orleans. Por su parte, los bonapartistas acaban de llevar a la nación al desastre y están faltos de legitimación para presentar ningún programa políticamente aceptable. Monarquía e Imperio resultan así alternativas imposibles para las clases dominantes que, con todo, siguen soñando en un futuro desquite y no quieren el protagonismo de las clases subordinadas, recientemente derrotadas en la Comuna. Sólo queda una alternativa de compromiso y es la proclamación de la República. Pero ésta, en el designio de las clases dominantes, ha de ser algo pasajero, que en su momento será sustituido por otro régimen que asegure en sus privilegios a las fuerzas conservadoras.

Son éstos los rasgos iniciales sobresalientes en la aparición de la - IIIª República que han ido caracterizando su vida política por lo menos hasta el estallido de la 1ª Guerra Mundial. Por un lado, la República nace - como solución de puro compromiso y, por eso, con una debilidad intrínseca, con una precariedad, que hará que todas las fuerzas que la apoyan realmente

tengan sólo una política: conservarla frente a sus enemigos interiores. Por otro lado, la República deberá ser la fuente de regeneración de todos los males de la nación francesa, habrá de cumplir un programa que permita el rearme moral, intelectual y material que permita a Francia recobrar el lugar que le corresponde.

Estas son las dos líneas estratégicas de lo que constituirá la política Republicana. Frente a la gran burguesía, coaligada más o menos sólidamente - con la aristocracia y frente a los partidos monárquicos y bonapartistas que la representan, se alzará una clase, la pequeña burguesía, y su expresión política partidaria, el partido radical, que serán los verdaderos protagonistas de ésta política republicana. Una clase social que irá ocupando progresivamente el espacio político anteriormente monopolizado por la gran burguesía - (Lhomme, 1960: 286-305). Su programa será políticamente avanzado y agresivo, pero conservador en el plano económico-social (Lhomme, 1960: 298). DE ahí las oscilaciones del partido que la representa: el radical. Este pasará de una posición de izquierda en los primeros años de la República, a una posición de centro según ésta va avanzando y surgen nuevos protagonistas con programas mas radicales (radical-socialistas y socialistas). "En sus comienzos, en la década de 1880, el radicalismo se situaba a sí mismo en la izquierda y sus adversarios se encontraban en la derecha. A medida que pasan los años, el radicalismo es desplazado hacia el centro y encuentra sus adversarios tanto a su derecha como a su izquierda (...). Una evolución política de éste tipo traduce una evolución social paralela: formación central o centrista, el radicalismo responde al punto de vista de las clases medias, situadas por definición a medio camino entre dos clases opuestas: la gran burguesía y el proletariado" (Lhomme, 1960: 291). No por culpa de estos desplazamientos dejará el radicalismo de cumplir su función de centro vertebrador de la política republicana.

Deberá aceptar nuevos protagonismos a su izquierda, pero seguirá siendo el eje político fundamental.

Los republicanos han de defender la República y regenerar Francia. Para cumplir su cometido han de luchar contra sus enemigos interiores. El historia dor Seignobos da cuenta de ésta situación. "Los republicanos, dueños de todos los poderes del Estado y de todos los puestos políticos, no tenían en sus manos más que la dirección general de los asuntos, y la apariencia del poder; sus adversarios conservaban la autoridad real sobre las decisiones particula res de que dependían los intereses particulares" (Seignobos, 1921: 56). De aquí la consigna de Gambetta en 1882: "La República empieza. En lo que respecta a la administración republicana, es algo que está completamente por hacer" (Gambetta en Lhomme, 1960: 272). Los republicanos han de luchar pues por la implan tación general de su poder y de su política. Por un lado, habrán de arraigar la república en el seno de la sociedad francesa. En ésta lucha por la hegemonía del ideario republicano aparecerá un enemigo directo, la Iglesia. Por otro lado, habrán de refrenar los intentos involucionistas en el seno de los aparatos del Estado que están, en gran parte, en manos de las fuerzas conservadoras. En éste caso, la lucha se abrirá contra un Ejército conservador y aristo crático que no acepta los derechos proclamados por la constitución.

Estos son los dos ejes fundamentales del conflicto que caracterizará la vida de la IIIª República. En el primer caso, la lucha entre la Iglesia y la República por la educación. En el segundo caso, la lucha contra el militarismo autoritario que eclosionará con el Affaire Dreyfus. Ambos acontecimientos polarizarán a la nación francesa en posiciones irreconciliables, identificables como las de los amigos y enemigos de la República. La indiferencia care

ce de espacios políticos: se está a un lado o a otro de la barricada y con todas sus consecuencias.

El conflicto entre la Iglesia y la República constituye uno de los ejes maestros de todos los acontecimientos de la época. El conflicto tenía raíces profundas y remotas en la historia de Francia, pero es la Revolución de 1789 la que lo pone a flor de piel en su forma moderna. A partir de éste acontecimiento Francia quedará excindida en dos mitades antagónicas. Por un lado, las fuerzas conservadoras sostenedoras de la monarquía y de la sólida alianza entre el altar y el trono. La Iglesia católica aparece como el aparato intelectual que simboliza y da coherencia a esas fuerzas. Por otro lado, las fuerzas progresistas republicanas de orientación laica y anticlerical. Los avatares del XIX francés son comprensibles como fruto del equilibrio precario entre éstas dos fuerzas. Ninguna es lo suficientemente fuerte como para imponerse definitivamente a la otra. La III^a República asume ésta problemática y quiere darle una solución definitiva. Sabe que el régimen político sólo quedará asentado si se unifica moralmente al país alrededor del ideario de 1789. La idea de las dos Francias, mutuamente incompatibles, y de la necesidad de una unificación moral de la nación obsesiona a los ideólogos republicanos más prominentes. En 1872 uno de ellos, el filósofo Renouvier, proclamaba: "Hay dos Francias en Francia, la de los clericales y la de los liberales (...) Casi no existen ideas y sentimientos comunes entre estos dos grupos, entre estos dos pueblos que se ven obligados, no obstante, a vivir en el seno de la misma ley civil" (Renouvier, en Weill, 1925: 229). La lucha por la hegemonía de las dos concepciones del mundo se desarrolla con todo su vigor en éste periodo. Se forman dos grupos políticos claramente deslindados. Por un lado los laicos, por otro los clericales. De éste modo, política y religión acaban confundíendose. "La -

opinión religiosa se convierte, (...) se quiera o no, en una opinión política: se establecen otras ecuaciones: ser católico es situarse a la derecha; no ser lo es situarse a la izquierda. Un burgués sólo puede ser católico; un obrero sólo puede ser hostil al catolicismo" (Lhomme, 1960: 283-4). Los republicanos consiguen así claras señas de identidad por su rechazo en bloque de un enemigo amenazante. El lema favorito de Gambetta, "El clericalismo, he ahí el enemigo" se convierte en punto central de acuerdo republicano. Toda la política de concentración de la izquierda se realizará en base a ese lema. En éste sentido, son demostrativas las palabras con las que Buisson defiende el proyecto de ley sobre congregaciones. "Por lo mismo que poco a poco, en el curso del siglo XIX, por la lógica de las cosas, la Iglesia Romana ha tomado la dirección, a veces sin saberlo, de todos los elementos conservadores, a los que sólo ella puede cohesionar al dotarles de un alma común, la guerra contra la Iglesia - forma la unidad del partido opuesto. Es el verdadero nudo de alianzas, la única razón para una acción común entre liberales y republicanos bajo el Imperio, oportunistas y radicales, moderados y socialistas bajo la República" (Buisson, en Weill, 1925: 324).

Por la política anticlerical se afirma la necesidad de dotar a la República de una sólida moral laica que permita unificar a la nación. Los rasgos fundamentales de ésta moral quedan trazados por Weill de la manera que sigue. "Se cree en la existencia de una moral natural, accesible a todos los hombres porque todos están dotados de razón. Esta moral enseña el respeto a la persona humana (...) Enseña el respeto por la ciencia, la admiración por las conquistas por ésta realizadas, la esperanza en que realizará conquistas aún mayores. Enseña en fin el amor por la humanidad, la confianza en sus progresos, el deseo de contribuir a ellos. Este amor por la humanidad fortalecerá el amor por la patria, por Francia, el país de la Revolución y de la democracia, trabajando

por el bien de todos" (Weill, 1925: 359). Un código ético laico, racionalista, progresista, nacional, Un kantiano, Renouvier, y un positivista convencido, - Ferry, serán sus principales promotores (Weill, 1925: 202-3, 268-80).

La renovación moral republicana ha de estar acompañada por una sólida regeneración intelectual. La ciencia se convierte, a ojos de los republicanos, en un saber cargado de significado político y social. Ya Renan, tras la derrota de Sedan, había trazado todo un programa de reforma intelectual. A su entender, el vencedor de la guerra no había sido el ejército sino la Universidad - alemana. " En la lucha que acaba de concluir, la inferioridad de Francia ha sido principalmente intelectual; lo que ha fallado no ha sido el corazón, sino la cabeza" (Renan, 1972: 97). De aquí que el despertar de Francia haya de ser también intelectual. Una nueva enseñanza de tipo científico permitirá el renacer francés y un eventual desquite. "La enseñanza ha de ser sobre todo científica, el resultado de la educación ha de ser que el joven sepa lo máximo posible de lo que el espíritu humano ha descubierto sobre la realidad del universo" (Renan, 1972: 99). La ciencia, por otro lado, servirá también para conseguir una conducción racional del mundo político. Las crisis revolucionarias son sólo productos de la inmadurez de un espíritu lleno de fantasías. Taine, el otro padre del renacer científico, resumía así estas ideas en un artículo influyente publicado en 1872 en el Journal des Debats. "El conocimiento de los hechos servirá para limitar el campo del ensueño, de la extravagancia y del error. Nuestra ignorancia es lamentable; las tres cuartas partes de las personas cultas razonan como políticos de café. La ciencia engendra la precisión y el estudio detallado disminuye en número de los revolucionarios al pasar el de los teóricos" (Taine, en Deploige, Sf.: 266). La ciencia se convierte en un valor que la política republicana ha de promover. Pero en esto también el conflicto con la Iglesia. La lucha por la renovación científica de

Francia se convierte así en la lucha contra el oscurantismo eclesiástico. Los poderes públicos no pueden ~~ser~~ indiferentes ante la enseñanza de la verdad, por que su labor regeneradora implica la lucha contra el error pre-científico.

"Para los que creen en la verdad científica, en el valor moral en medio de la adversidad no en la resignación, en el progreso, en la promoción de los individuos, en la emancipación democrática, no existe ninguna duda: la religión es el obstáculo que hay que abatir, no un objeto de indiferencia. Como para los ultramontanos, pero en sentido contrario, el error carece de derechos: es preciso que el niño pertenezca a la Iglesia o a la Ciencia, es decir, a la verdad; el niño tiene derecho a ser protegido del oscurantismo" (Prost, 1968: 161). La batalla por la ciencia se convierte así en una batalla política contra el enemigo de la República, la Iglesia.

La lucha por la hegemonía se plasma en medidas políticas. Los republicanos, desde el Ministerio de Instrucción Pública, promoverán una política de educación nacional concordante con sus principios. El eje de tal política es que el estado no debe permanecer indiferente ante la educación moral de la nación, sino que debe promover una dirección precisa a ésta de acuerdo con el ideario que le da sentido. La homogeneidad ideológica de la nación no puede quedaren manos de la Iglesia. Fruto de ésta política con las leyes de 1881 y 1882 dictadas por Ferry que establecen una educación primaria gratuita, obligatoria y laica (Prost, 1968: 192-3). La Iglesia se levantará en bloque. Muy demostrativas, en éste sentido, son las palabras que dirige el arzobispo de París en ocasión de las elecciones de 1902. "Se trata de saber si la sociedad seguirá regida por la enseñanzas del evangelio o si seguirá los progresos de la sectas anticristianas que proclaman la independencia absoluta de la razón humana (...) La Iglesia (...) pide (...) que los legisladores no se olviden de los principios que constituyen el fundamento de nuestra sociedad" (Citado

en Seignobos, 1921: 224-5). El Estado resistirá y acabará, con los gobiernos de Waldeck-Rousseau y de Combes, por cortar todos los lazos que le unían a aquélla. El punto álgido de ésta ruptura lo constituye la ley de separación de la Iglesia y el Estado de 1905 (Prost, 1978: 209). El fruto apetecido se obtiene. Por todo el país, maestros pagados por el estado aseguran, en el seno de un sistema fuertemente centralizado, la hegemonía del código ético-republicano. La escuela se convierte en una contra-iglesia y el maestro en el contrapeso laico del cura del pueblo.

La batalla por la reforma educativa escindió pues al país en dos y acabó por asentar a la República. Pero surgirá otro acontecimiento que se vendrá a sumar al conflicto y que enconará todavía más la lucha: se trata del Affaire Dreyfus. Este, en sí, no contenía nada que pudiera anunciar su significación posterior. Un capitán de Estado Mayor de origen judío, perteneciente al arma de Caballería, había sido arrestado acusado de pasar informes secretos al servicio de Inteligencia alemán. Tras un juicio sumarísimo será declarado culpable y condenado a cadena perpetua en el penal de la Isla del Diablo. El caso carecía de especial relevancia hasta que se empiezan a levantar voces que exigen la revisión del proceso a causa de ciertas irregularidades. El detonante para convertirlo en un caso nacional será la publicación de un artículo de Zola, "J'accuse", en el periódico L'Aurore que dirigía Clemenceau. A partir de ese momento se asiste a un verdadero debate nacional que escindiré a Francia de nuevo y con más vigor en dos mitades irreconciliables, durante un largo periodo de tiempo (1898-1906). La derecha católica apoya la decisión del tribunal militar y exige que el proceso no se revise. La izquierda republicana y laica ataca al ejército y exige la revisión del proceso. Pero lo que importa en el Affaire es el significado que sus protagonistas le daban. Por una parte,

el Affaire no era más que otro caso, tal vez más decisivo, del enfrentamiento entre los políticos radicales y reformistas de la República y las fuerzas conservadoras que tenían en sus manos algunas partes del aparato de estado. El - Ejército, constituía, en efecto, una aparato monopolizado casi totalmente por las fuerzas conservadoras anti-republicanas. De aquí el anti-militarismo de - los republicanos radicales. "La exclusión práctica de las clases católicas y conservadoras de la mayor parte de las ramas de la vida pública convertía más que nunca al ejército en la carrera natural de los hijos de esas clases (...). El antimilitarismo iba siendo cada vez más popular en las clases educadas(...). Aunque todavía no era raro que una buena familia republicana enviase a un hijo al Ejército especialmente a las ramas de mayor preparación técnica, empezaba a resultar menos frecuente (...). Por lo tanto, era inevitable que los rangos superiores del Ejército y la Armada representasen en un grado desproporcionado a la burguesía católica y conservadora y que, sobre todo, la Caballería representase en un grado aún más desproporcionado a la clase decadente, la — aristocracia" (Brogan, 1947: 455-6). Dadas éstas coordenadas, el conflicto cobraba una clara significación paralela a la de la batalla educativa contra la Iglesia. Pero además, el conflicto quería superar esos límites antimilitaristas y situarse en el seno de las definiciones doctrinales más elevadas en las que quedaban implicados los ideales colectivos en conflicto. En efecto, el Affaire Dreyfus se convirtió en una lucha sobre la definición de los cometidos políticos del nuevo orden republicano. ¿Debían someterse las exigencias de justicia a los intereses de un cuerpo del Estado que decía representar a la nación en armas? ¿Debían someterse los derechos de cada individuo a las razones de Estado? ¿Cuáles eran los ideales colectivos que la República debía encarnar: el - orden o la libertad y la justicia? De aquí que el Affaire Dreyfus saltara por encima de los acontecimientos de estricta significación castrense y se convirtiera en una polémica nacional que no dejó a nadie indiferente y que consiguió

reagrupar a los partidos políticos republicanos de izquierdas en un frente que tendrá su fruto en el gabinete Waldeck Rousseau. "La condena pronunciada contra un sólo hombre ha levantado a todo el país contra o por la revisión. Ahora bien, ese hombre era un desconocido el día anterior; su profesión de oficial así como su calidad de judío disgustaba a muchos de sus partidarios; incluso su personalidad atraía pocas simpatías, según testimonian Anatole France y muchos otros. En el fondo, partidarios y adversarios del dreyfusismo han luchado no por un hombre sino por una idea, la de la Justicia, incluso por la Idea de una Justicia abstracta y descarnada. Aún poniendo siempre a parte a los que se beneficiaron de ello (...) hay que admitir que, pronunciándose cada parte más por una idea que por un hombre, raramente ninguna lucha ha ofrecido un carácter más idealista " (Lhomme, 1960: 302-3).

Será también el Affaire Dreyfus, como nos recuerda Lindenberg (1975: 136), el que introducirá en el vocabulario político la palabra "intelectual". No es que anteriormente los intelectuales careciesen de protagonismo político. Antes bien, la IIIª República, a diferencia de los regímenes anteriores, supone la apertura de un espacio político en el que el intelectual es necesario. En efecto, el parlamentarismo, el voto universal, la aparición de partidos políticos en el sentido moderno, sobre todo el ya reseñado proyecto republicano de reforma intelectual y moral, llevan al protagonismo político de los intelectuales. Entre éstos descollarán los profesores universitarios (Lhomme, 1960: 346; Brogan 1947: 190-1; Hughes, 1972: 40-2). En 1893, constituirán el 6,1 % de la Asamblea Nacional. En 1919 el 7,5 % (Karady, 1976: 29). Su orientación política preferente será de apoyo incondicional a la república, nutriendo en número importante a aquellos partidos que se destacan por su mayor empeño en su defensa (de 1898 a 1940, el 18,4 % de los militantes de la

SFIO y el 11,4 % de los radicales son enseñantes) (Karady, 1976: 294). Pero es el Affaire Dreyfus el que lleva a la apoteosis ese protagonismo de los profesores y de los intelectuales en general. Como comenta Prost, con el Affaire "parece que los profesores sustituyen a los sacerdotes y burgueses letrados en el papel de cuadros intelectuales y políticos (...) Todo empuja a los universitarios hacia un radicalismo políticamente avanzado y socialmente moderado. En primer lugar su cultura. Fieles a una larga tradición, están de parte de los principios de 1789. El compromiso intelectual en las sociedades de pensamiento, como la franc-masonería, la sociedad de libre pensamiento o la liga de los derechos del hombre, precede con frecuencia en su caso (...) al compromiso político. Y no es azar que el Affaire Dreyfus les adjudique un papel político: en la defensa del individuo inocente contra la razón de estado y el argumento de autoridad expresan sus propias convicciones profesionales " (Prost 1968: 367). Pero además pesa su origen social, pequeño burgués en su mayoría (Prost, 1968: 362), y el hecho de que haya sido la república la que ha promovido la expansión de sus medios profesionales típicos, las instituciones de enseñanza, disnificándolas hasta alcanzar un nivel de prestigio social del que carecían anteriormente.

Hay un último dato relevante y significativo que surge también a lo largo de la IIIª República: se trata de la aparición en la escena política de un movimiento obrero reconstruido y renovado tras la derrota cruenta de la Comuna. Las notas características de ese movimiento son, por un lado, su extremo atomismo organizativo e ideológico que resulta de la existencia de un amplio abanico de partidos que se designan socialistas. De 1890 a 1899 existen en Francia ocho organizaciones socialistas con muy distinto ideario político. (Willard, 1975: 389-409, 439). Su mosaico ideológico va desde los marxistas o colectivistas de Gesdes, hasta los blanquistas de Vaillant, los posibilistas

los anarquistas, etc. Pero, a pesar de su diversidad ideológica, todos estos grupos tienden a converger hacia una acción común. El dato fundamental, en este sentido, es el éxito electoral de 1893, que pone a las figuras más representativas del movimiento en el parlamento y dá lugar a una acción coordinada en su interior (Lefranc, 1963: 91-2), seguido del éxito en las elecciones municipales de 1896, en las que se logran algunos ayuntamientos importantes (Lefranc, 1963: 99). A raíz de éstas últimas, la necesidad de unión se hace más urgente y, tras un famoso banquete en Saint-Mande en el que Millerand pone las bases de esa unión, se llega a una acción plenamente coordinada en el parlamento (Lefranc, 1963: 101-2). El Affaire Dreyfus, y la posterior entrada de Millerand como socialista independiente en el gobierno Waldeck-Rousseau, supone una crisis de esa unidad de acción ya que no todos los socialistas comprenden la necesidad de entrar en esa polémica "burguesa" ni la conveniencia de entrar en el Gobierno con los burgueses republicanos en defensa de la República (Lefranc, 1963: 102-3). Supone también el Affaire el agigantamiento político de una de las figuras más relevantes del socialismo independiente, Jaurès (Lefranc, 1968: 106, 108). Con todo, la necesidad de unión sigue siendo un sentimiento común, y después de un proceso de unificación de grupos entre sí, se llega, por presiones de la Internacional Socialista, a esa unión definitiva. En 1905 se celebra el Congreso de unificación en París del que surge el Parti Socialiste. Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO) (Lefranc, 1963: 118-25). El Partido se convierte así en una enorme fuerza política. Con todo, las tendencias se mantienen en su interior y se sigue asistiendo a una extrema diversidad político-ideológica, aunque oficialmente el marxismo se erige en la ideología obrera dominante. Por un lado, está la extrema izquierda de Hervé, cercana al sindicalismo revolucionario de corte anarquista; por otro, un centro, dominante, en el que

descolla Jaurès; cerca, un centro-derecha, patriótico y social-jacobino, con Guesdes, como representante característico; a su derecha el reformismo pactista (Weill, 1924: 371-2).

Los socialistas suponen la presencia de cambios muy significativos en la IIIª República. Por una parte, se asiste a la aparición de organizaciones política autónomas de la clase obrera, que además tienen el suficiente poder de atracción como para atraer a muchos cuadros intelectuales. Por otra, Francia ve aparecer, por primera vez, partidos socialistas que se separan de la tradición socialista francesa y se autodefinen como marxistas. Al cabo, el marxismo, por lo menos oficialmente, va a vencer en el seno de la política socialista con la creación de la SFIO. Pero además, los partidos socialistas constituirán una nueva fuerza de apoyo a esa vieja política de defensa republicana frente a sus enemigos. Esto llevará a que los partidos típicamente republicanos, de base social pequeño-burguesa, llegen a pactar con ellos. El viejo lema republicano "ningún enemigo a la izquierda" es la base de la unión precaria con los socialistas en el gobierno Waldeck-Rousseau o de la sólida mayoría parlamentaria que se crea en apoyo de la radical política anticlerical de Combes. Por último, la aparición de los socialistas como fuerza organizada lleva a la introducción, en primer plano de los problemas políticos de la cuestión social. Como respuesta a ello, se asiste a la aparición de un cierto reformismo socio-económico al que la República había sido extraña en sus comienzos. Y así el Ministeric Millerand, desde ^{el} office du travail convertido en direction du travail, protagoniza medidas tendentes a la protección de los derechos de la clase obrera: reglamento sobre las condiciones de trabajo (1899), reorganización del Conseil Supérieure du Travail en el que se sientan patronos y sindicatos, ley de 1900 sobre jornada de trabajo, protección a la creación y desarrollo de sindicatos, etc. (Seignobos, 1921: 214-6).

La aparición del reformismo socio-económico republicano se verá también acompañada de la apertura de reciclajes ideológicos en el seno de los partidos radicales. El lema del anticlericalismo no es suficiente como terreno de unión de la izquierda y hay que buscar nuevas convergencias. Así nace el partido radical-socialista que, alrededor del lema de la solidaridad social, pretenderá buscar ese terreno común a las izquierdas republicana y socialista (Ver Hayward, 1961: 21-7). Su ideólogo, Bourgeois, decía en un coloquio con los socialistas sobre la idea de solidaridad. "Socialista, lo soy sin duda alguna, pero socialista liberal, el más liberal de los socialistas (...). En base a esto estoy absolutamente en contra del colectivismo y del comunismo, que reclaman en todos los casos la acción poderosa del estado y tienden necesariamente a destruir la libertad (...) Si hay socialismo en nuestras tesis, se trata de un socialismo personalista y consciente" (Bourgeois, 1907: 34,44). Dadas estas definiciones, el solidarismo hacía posible por lo menos un acuerdo de la izquierda para una acción de reforma.

Llega el momento de resumir el resultado de nuestro análisis. El periodo de la IIIª República en que vivió Durkheim está caracterizado por una fuerte vitalidad político-social. A lo largo de él se suceden acontecimientos - que marcaron profundamente a los contemporáneos. Socialmente se asiste a dos fenómenos característicos: protagonismo político de una pequeña burguesía, - radical en política, y suavemente reformista en el plano económico social; - protagonismo creciente de una capa social de intelectuales, en su mayoría profesores, que no escinden discurso científico y acción y que ven un terreno - abonado para la proyección política de sus propuestas. Este protagonismo se ve enmarcado en el seno de grandes cuestiones que apasionan a toda la sociedad. En primer lugar, la lucha por la educación. Los intelectuales tendrán que fundamentar, frente a la vieja moral definida y controlada por la iglesia,

una nueva moral racional, l ica y nacional, que desarrolle los principios de 1789. La ciencia será el nuevo terreno dónde se asiente esa nueva moral. En segundo lugar, la lucha por las libertades públicas. Hay que construir una - democracia en la que el Estado respete las libertades del individuo, pero, a la vez, en la que ese Estado actúe para organizar y reformar aquellas instituciones vejatorias para la igualdad de los hombres. En tercer lugar el socialismo. La aparición de un proletariado organizado en partidos y síndica- tos, con propuestas autónomas, pone en un primer plano la cuestión social. - Los intelectuales de la república intervendrá también activamente en ese plano.

1.2. La sociología como ciencia de acción

La concepción durkheimiana del papel que han de cumplir las ciencias sociológicas es plenamente coherente con las exigencias del medio en el que surge.

En primer lugar, Durkheim es consciente de que el discurso científico en general no nace casualmente, sino que es un producto necesario de las nuevas condiciones en que viven las sociedades con una división avanzada del - trabajo. "Para que las sociedades puedan vivir en las condiciones de existencia actualmente dadas, es preciso que el campo de la conciencia tanto indi- vidual como social se extienda y esclarezca. En efecto, dado que los medios en que se desarrolla su existencia se hacen cada vez más mudables, es necesario que cambien con frecuencia si quieren subsistir. Por otro lado, cuanto más vive en la oscuridad, tanto más refractaria al cambio es la conciencia, ya que no ve con la suficiente rapidez que es necesario cambiar ni en qué dirección es preciso realizar tal cambio; por el contrario, una conciencia

esclarecida sabe preparar con antelación el modo de adaptarse al cambio. He aquí porqué es necesario que la inteligencia guiada por la ciencia ocupe un lugar mayor en curso de la vida colectiva" (DTS: 14-5). La ciencia pues sólo puede surgir en el seno de las sociedades avanzadas, pero a la vez constituye un prerequisite para su adaptación al medio. Desde éste punto de vista, resulta lógico que se concluya que el saber científico no es indiferente a sus eventuales repercusiones prácticas. La sociología también sufre éstas determinaciones. Los hombres no buscan un conocimiento exacto y objetivo del medio social con la única finalidad de saber. El saber se busca para actuar y la posible repercusión práctica de los conocimientos actúa siempre como una poderosa motivación, incluso sobre aquellos estudiosos que más se aíslan del medio social en que viven. Partiendo de éstas premisas, no puede sorprender ésta reflexión que Durkheim introducía en el prefacio de la DTS. "Estimaríamos que nuestras investigaciones no merecerían ni siquiera una hora de dedicación si no debieran tener más que un interés especulativo. Si separamos los problemas teóricos de los prácticos no es con el propósito de descuidar a éstos últimos; es por el contrario, con el propósito de ponernos en mejor situación para resolverlos" (DTS: XXXIX).

Sería reductivo sostener que sobre éstas posiciones Durkheimianas de partida actúa tan sólo la influencia de la concepción de la ciencia característica de los ambientes intelectuales y políticos de la IIIª República. En realidad, al aceptar éstas concepciones Durkheim está reproduciendo puntos de vista especialmente arraigados en la tradición sociológica francesa. Estamos, pues, ante ecos que provienen de los padres de esa tradición. La sociología, como nos recuerdan Friedrich (1977: 81) y Moya (1975: XV - XVII), había surgido de la crisis revolucionaria francesa con un denso aliento profético. La concien-

cia de una sociedad enferma, que había perdido sus señas de identidad, la elevación de discursos ricos en visiones de un nuevo mundo que se iría implantando inexorablemente, eran característicos de esos profetas de París que engendraron el proyecto sociológico. Saint Simon no dudaba en presentar sus propuestas de una nueva ciencia como producto de revelaciones divinas. En sus lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains sostenía revelar tan sólo los dictados de una voz divina que se le había presentado en sueños. "He oído estas palabras: que la humanidad trabaje en perfeccionarse en el conocimiento del bien y del mal, y yo mejoraré su suerte, llegará un día en que haré de la tierra un paraíso" (Saint Simon: 1965: 46). Su discípulo Comte pretendía reproducir ese aliento profético en el marco de un discurso científico pretendidamente riguroso que enseñara al hombre un sosegado actuar sobre el mundo. "Ciencia de donde previsión; previsión, de dónde acción; tal es la fórmula muy simple, que expresa, de una manera exacta, la relación general de la ciencia y el arte, tomando éstas dos expresiones en su acepción total" (Comte, 1869, I:51). La sociología será la ciencia que complete el sistema del saber positivo y permita el restablecimiento del orden en la sociedad por medio de la unión de una ciencia social positiva con una política positiva (Comte, 1869, IV: 233). De éste modo, se acabará con el caos y se unificará moralmente la sociedad.

El legado de los padres de la sociología permanecerá muy vivo en la tradición francesa. El nuevo despertar sociológico que surge contemporáneamente con la crisis de los años 70 y se afirma con la implantación de la IIIª República, reproduce esos sueños iniciales de una unión de la ciencia y la política positivas. Espinas, el antecesor de Durkheim en la introducción del discurso sociológico en los medios académicos, respondía a esa tradición. — "¿Puede preverse con alguna probabilidad el provenir, incluso próximo de —

una nación? Tal era la pregunta que nos hacíamos ansiosamente en 1871. Para que las vicisitudes futuras de una sociedad se presten a previsión, es preciso, nos decíamos, que las sociedades sean un objeto propio de la naturaleza, sometido a leyes al igual que todos los otros, un objeto que se pudiera conocer científicamente" (Espinas, 1901: 449). Si hay necesidad en la naturaleza social, su conocimiento por medio de la ciencia puede ser la base de una acción política también necesaria. De aquí la propuesta que se explicitaba en un artículo de 1892 publicado en la *Revue Philosophique*. "A partir de ahora es concebible una política que en vez de recurrir en cualquier circunstancia al sentimiento moral, a los pretendidos principios, es decir, en definitiva, a la pasión, unas veces generosas y otras vil, invoque hechos auténticamente medidos. Está cerca el momento en que todos los espíritus esclarecidos y capaces de un trabajo viril podrán recurrir para justificar sus doctrinas a datos exactos de los que dentro de poco los hombres de buena voluntad no caerán sobre ningún campo esencial" (Espinas, en Davy, 1950: 58).

Las posiciones de Durkheim sobre este campo están conectadas, pues, doblemente por un lado, con esta tradición, y por otro, con las expectativas sociales que en su época se tenían sobre la ciencia. Ciencia y práctica están puestas en un continuo. Las necesidades prácticas actúan como los motivos esenciales que ponen la necesidad del conocimiento científico de la realidad. A su vez, éste conocimiento será el fundamento de un actuar certero sobre el mundo. Pero, en la determinación de esta dialéctica, y sobre todo en el esclarecimiento de las fronteras existentes entre ciencia y práctica (arte), Durkheim hará precisiones que muestran una cierta distancia en relación al sueño positivista de una moral y política científicas, aunque, contradictoriamente, en última instancia éste se vea reproducido. Las oscilaciones y ambigüedades de Durkheim no serán otra cosa que el resultado necesario de ésta

contradicción .

El proyecto de una ciencia social surge inequívocamente como respuesta a una necesidad sentida socialmente. Las conclusiones de la DTS dejaban éste punto muy claramente explicitado. "Nuestro primer deber actual es el de construirnos una moral" (DTS: 406). De aquí los campos que la sociología escogerá con preferencia como objeto de estudio. "Estando convencidas ((las ciencias sociales)) de que el mal que sufren las ciencias europeas es esencialmente moral, estimamos que el estudio de la Sociología debe aplicarse sobre todo al problema moral (...) Nuestros trabajos, nuestro magisterio sociológico, - sin circunscribirse en unos límites estrechamente marcado, se han dirigido - con preferencia al estudio de los fenómenos morales" (1895 e: 692, 695). Hemos visto, en los anteriores Capítulos, cómo se determinaba científicamente el problema moral, y qué dictamen se daba sobre las sociedades que lo sufrían. La Ciencia se convertía en un proyecto socialmente necesario. " La ciencia - puede ayudarnos a encontrar la dirección hacia la que debemos orientar nuestra conducta, a determinar el ideal hacia el que tendemos de manera confusa. Pero sólo nos elevaremos hacia ese ideal tras la observación de la realidad" (DTS: XXXIX). La ciencia cumple entonces un papel de esclarecimiento de los ideales hacia los que la realidad misma se dirige. No es que la ciencia cree esos ideales de la nada, sino que muestra de qué manera la realidad social - los ha creado, cómo se arraigan en ciertas determinaciones estructurales y - qué desviaciones se han dado en relación a lo que debería ser su dirección normal. En éste sentido, la concepción de Durkheim se separa de la Comte. El sociólogo no es sociócrata. Como ha dicho Davy, en Durkheim es más vivo el proyecto de una ciencia de la moral que el de una moral científica (Davy, - 1973: 25). La ciencia no se puede traducir inmediatamente en práctica. La historia de la sociología muestra cuán necesario es destacar éstas fronteras

"A medida que se constituye la sociología, se separa cada vez más netamente de lo que se ha llamado, por demás con bastante impropiedad, las ciencias políticas, especulaciones bastardas, mitad teóricas y mitad arte, que todavía alguno confunde, pero erróneamente, con las ciencias sociales" (1890 a: 455). La sociología estudia la moral; no es la fuente de una mora. "La solución la encontrarán las sociedades por sí mismas, no por un consejo de un sociólogo". (1890 a: 456). DE aquí la crítica a Comte, quién tenía la pretensión de construir una moral y una religión a partir exclusivamente de la ciencia. La — ciencia, nos dice Durkheim, no es capaz de fundamentar por sí sola el consenso social. "La ciencia esta todavía en estado rudimentario (...) ¿Qué hacer pues? (...) La sociedad no puede esperar a que sus problemas sean resueltos cientificamente: está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer (...) Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo, la sociedad no puede conocerse más que desde fuera, no puede sino esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma, y por guiarse según él (...) De éste modo tienen curso en nuestras sociedades fórmulas que nosotros nos imaginamos que no son religiosas, que tienen sin embargo el carácter de dogmas que no se discuten. Tales son las nociones de democracia, de progreso, de lucha de clases, etc. Vemos así que el pensamiento científico no puede reinar sólo. Hay, habrá siempre en la vida social lugar para una forma de verdad que se expresará quizá bajo una fórmula muy láica pero que tendrá con todo, un fondo mitológico y — religioso. Habrá, durante mucho tiempo, en toda sociedad, dos tendencias: una tendencia hacia la verdad objetiva y científica, y una tendencia hacia la verdad percibida de afuera, la verdad mitológica" (PS: 140-1). La ciencia es incapaz de crear por sí misma ideales colectivos. Estos se crean por fuera de ella, como mitos que dan sentido a la acción colectiva y determinan las metas hacia las que tiende. Todos los filósofos del XIX que han soñado con la creación artificial de una dogmática en la que se expresara el consenso social —

han ignorado éste hecho y por ello han fracasado. Así la quimera de la religión de la humanidad en que creyera Comte (FVR: 611) o la quimera de aquella metafísica espiritualista por medio de la cual pretendía definir el consenso nacional Cousin (1895 b: 126).

Ahora bien, si bien la ciencia no puede sustituir a la moral o crear una moral por sí misma, sí nos puede ayudar a la comprensión de los problemas morales que la realidad plantea y, con ésto, a dirigir nuestra práctica hacia metas razonables. La ciencia no se puede reducir a una pura especulación vacía sin repercusiones prácticas. En su respuesta a las críticas de Tarde sobre la posibilidad de una patología social científicamente fundamentada, Durkheim arremetía contra toda separación radical entre ciencia y práctica. - "Remitir la ciencia a no ser más que una distracción intelectual, válida todo lo más para avisarnos sobre lo que es posible e imposible, pero incapaz de servir para la regulación positiva de la conducta, es no creer en ella. Si no tuviera otra utilidad práctica, no valdría el esfuerzo que cuesta." (1895 c: 523). De aquí la utilidad de la patología social. "Si interesa la distinción de lo normal y lo anormal es sobre todo con vistas a esclarecer la práctica" (RMS: 60) Ahora bien, hay que tener en cuenta que la ciencia se distingue de la práctica y constituye un discurso autónomo que habla de verdades objetivas. De aquí la crítica durkheimiana al pragmatismo que reduce la verdad científica a pura utilidad práctica. "La proposición lo verdadero es lo útil es una fórmula que nos lleva al Utilitarismo. La teoría pragmatista de la verdad es un Utilitarismo lógico" (PS: 116). No existe parentesco entre el pensamiento y la acción. "El error de los pragmatistas reside precisamente en haber negado el carácter específico del conocimiento, y por consiguiente del pensamiento y de la conciencia" (PS: 131). En el mismo error ha caído Bergson (PS: 146-8). En la ciencia no habla la práctica, sino que, por el contra

rio, la ciencia ha nacido para hablar de ella, y, a veces en su contra. La verdad científica es objetiva y no son los impulsos irracionales de la acción los que deben determinar su validez. De aquí que la ciencia de la sociedad carezca de cualquier etiqueta ideológica, porque por ella habla tan solo la realidad, los hechos tal como son, con independencia de los deseos del actor.

De lo anterior resulta que la concepción durkheimiana de las relaciones entre ciencia y práctica se debate en un triple frente crítico. Por un lado, frente a las pretensiones exorbitantes del comtismo, se niega la posibilidad de una práctica social que estuviera guiada plenamente por criterios científicos. No son los sociólogos, sino las sociedades las que determinan los — ideales colectivos. La ciencia puede esclarecerlos, pero no crearlos. Por — otro lado, se quiere negar la indiferencia o la inutilidad de la ciencia para la práctica. Coherente con ésta pretensión resulta que el saber científico, en cuanto que saber objetivo, es fundamento de una práctica adecuada a la naturaleza de las cosas. Pero, por último, Durkheim ve también como peligroso este excesivo acercamiento de práctica y ciencia que puede acabar en una degradación utilitarista de la ciencia. El caso es el inverso del comtismo. Si para éste toda práctica puede determinarse científicamente, para los teóricos de esa otra posición, los pragmatistas, toda ciencia puede ser reducida a práctica y, con ello, a algo irracional. La verdad carecería de un estatuto autónomo. La reacción de Durkheim ante éste peligro acaba por matizar su posición. La ciencia esclarece la práctica en cuanto que es diferente e independiente de ella, es decir, en cuanto que descubre un aspecto objetivo de la realidad que las necesidades prácticas de los actores irreflexivos tienden a velar.

La solución así lograda tiene mas consistencia negativa que positivamente, es decir, es más sólida como propuesta de distanciamiento de otras soluciones que como solución acabada y coherente. En efecto, Durkheim participa del sueño cientista de una sociología convertible fácilmente en política positiva, pero no quiere participar en sus excesos. Si su crítica a Comte fuera coherente, la terapéutica social sería imposible y, con ello, la satisfacción de las exigencias sociales que su sociología pretende colmar. Sus tesis se debaten en esta contradicción. Pero ésta contradicción no es casual. Es producto de un cambio histórico de embergadura operado en la recepción social del discurso sociológico y, con ello, en el papel social del sociólogo. La sociología ha dejado de ser lo que fue en sus inicios, un puro discurso premonitorio de un nuevo mundo, para pasar a ser un discurso riguroso sobre la realidad social existente. Coherenemente con éste cambio, el sociólogo ha dejado de ser un visionario, un profeta, que surge en los márgenes externos de la sociedad, para pasar a ser un racionalizador de la sociedad positivamente dada. En éstos cambios, se trasluce el paso de la sociología-sociólogos independientes, marginales, a la sociología-sociólogos subordinados, intelectuales orgánicos de una clase que está luchando por el asentamiento de un proyecto político-social. Desde éste punto de vista, se quiebra la posibilidad de la figura del sociólogo-sociócrata. El sociólogo pierde la posibilidad de poder predicar una nueva doctrina salvadora, una buena nueva utópica. Su papel social queda socialmente delimitado: no anuncia una realidad por venir, sino que muestra la necesidad de la realidad ya venida. Su discurso nace cuando el mundo está ya hecho y se sabe impotente para recrearlo ex novo. De aquí el distanciamiento en relación al exceso de pretensiones del comtismo. Pero, por otro lado, en cuanto que intelectual orgánico subordinado, ha de cumplir el papel que se le asigna. Este no es otro que el de la legitimación de un sistema social que ^{ha} roto con los viejos universos simbólicos teológicamente -

fundamentados y pretende dotarse de uno nuevo que carezca de referencias al más allá. El nuevo universo de valores que haga legítima la realidad tal como es ha de ser laico, racional. La ciencia aparece así como el único discurso que puede fundamentar el mundo tal como se ha construido. De éste modo - aparece como un valor que es la base de valores inmediatamente sociales. Pero si éstos valores son sociales, quiere decirse que son puntos de referencia para la acción y por lo tanto que la ciencia no debe desentenderse de sus - proyecciones sobre la práctica. Desde éste punto de vista, pues, la ruptura con la figura del sociólogo-sociócrata es paralela a la implantación de la figura del sociólogo-tecnólogo. Tecnólogo en cuanto que su papel se limita a mostrar aquellos procedimientos que la situación de las cosas exigen y que éstos procedimientos han de ser utilizados por otros: Aquellos que tienen la capacidad y el derecho de decidir. Pero además, sus recetas que no son de - salvación sino de higiene, han de mostrarse como abstractas determinaciones de un saber objetivo que no se ve influido por los deseos irracionales de los intereses parciales. De aquí que se deslinde netamente la ciencia de la acción. El saber científico puede determinar a la acción en cuanto que es diferente de ella, sólo en cuanto que no sufre las deformaciones ideológicas que hacen a aquélla parcial e interesada.

Esta compleja situación lleva inscrita la contradicción que las tesis de Durkheim reproducen. La ciencia no dirige la realidad pero la fundamenta. Pero al fundamentarla parece dirigirla ya que los que deciden dicen fundamentar científicamente sus decisiones. Mezcla de impotencia y de afanes demiúrgicos, las tesis de Durkheim sobre las relaciones de la ciencia social y la acción son plenamente coherente con el nuevo marco social de la sociología. Marco social que ha permitido, y es más, ha promovido la institucionalización de la sociología como saber alternativo a los viejos discursos teológicos y mora

les de corte metafísico. Desde éste punto de vista pues, la legitimación social de la sociología durkheimiana es plena.

Pero al ser plena su legitimación social, las prescripciones terapéuticas que lanzará serán también plenamente adecuadas a los intereses de las - clases para las que sirve. La terapéutica social durkheimiana resulta así un proyecto reformista de signo conservador coherente con los proyectos políticos y sociales de las clases medias protagonistas en la IIIª República. "Para la pequeña burguesía francesa, a la que Durkheim pertenece, (...) el tiempo se ofrece como el ámbito de una continua progresión, de una evolución positiva: el pasado no es ya pura negatividad ("antiguo régimen") sino tradición "ilustrada" consagrada por la revolución: el futuro será la obra del poder político empuñado por tal clase en cumplimiento de su ideología democrático-liberal. Al origen pequeño burgués de Durkheim hay que añadir su reconocimiento social como profesor de la Escuela Normal, su consagración como profesor de la Sorbona: Desde su autorealización profesional, el fundador de la "Escuela Sociológica Francesa" se integra plenamente con su clase, se identifica con sus valores, con su destino político nacional. La participación social conforme, la posición social asumida subjetivamente como condición actual de autoafirmación y reconocimiento social, implica una Zeitperspektiv en la que pasado, presente y futuro son entendidos como ámbito de una historia positiva, de una continua y progresiva afirmación y confirmación colectiva (...) La temporalidad del acontecer social será entendida entonces como cristalización consolidación, desarrollo, conservación y progreso." (Moya, 1970: 103-4).

Cohherentemente con éstas identidades de clase la sociología será reformista pero conservadora. La fidelidad de Durkheim a éstas líneas directivas maestras es total.

En su opinión, ya la existencia misma de la sociología acabará por imprimir sobre la colectividad una actitud de mesura y contención. En efecto, - la sociología enseñará al individuo "que no es un imperio en el seno de un imperio, sino un órgano de un organismo, y le mostrará todo lo positivo que resulta que cumpla conscientemente con su papel de órgano. La sociología le hará sentir que no existe ninguna disminución en ser solidario de otro y en ser dependiente, en no pertenecerse por completo a sí mismo " (1888 a: 48). Pero será ,sobre todo, la patología social la que ayude a la realización de ese propósito educativo. "Si lo deseable no es objeto de observación, sino que puede y debe determinarse en base a una especie de cálculo mental, entonces no se puede determinar ningún límite, por decirlo así, a las libres invenciones de la imaginación que esté en busca de lo mejor (...) El fin que busca la humanidad queda pues desplazado hacia el infinito (...) Si lo deseable es la salud y si la salud es algo definido y dado en las cosas (...) — ((entonces)) ya no se trata de perseguir desesperadamente un fin que huye a medida que se avanza, sino de trabajar con una regular perseverancia en el mantenimiento del estado normal, en su restablecimiento si se ve afectado. (...) El deber del hombre de Estado ya no es el de empujar violentamente a las sociedades hacia un ideal que parece seductor, sino que su papel es el de médico: previene la eclosión de las enfermedades gracias a una buena higiene y cuando éstas se declaran busca curarlas"(RMS: 74-5). El progreso espontáneo de la realidad lleva en sí inscritas sus recetas de curación y mejora. El hombre de Estado se convierte en médico y, por lo tanto, su voluntad ha de respetar los designios inscritos de la realidad social. "Nuestro método no tiene pues nada de revolucionario, incluso, en un sentido , es esencialmente conservador ya que considera a los hechos sociales como cosas cuya naturaleza,aún siendo flexible y maleable, no es sin embargo maleable a voluntad" (RMS: VIII- IX). Pero éste conservadurismo es fruto, como se dice en la

DTS, de "un espíritu sabiamente conservador" (DTS: XL). Sábiamente conservador por cuanto no responde a decisiones irracionales tradicionalistas que se niegan al cambio, a cualquier cambio, sino que acepta el cambio necesario y lo dirige prescindiendo de cualquier deseo individual e interesado, pues está dirigido por la ciencia. De aquí que el fin de la ciencia social sea aconsejar cambios tendentes, no a sustituir radicalmente algo, sino "a corregirlo (...) o mejorarlo parcialmente" (DTS: XLI). La sociología se convierte en un factor de cambio, pero de reforma y no de revolución, ya que las doctrinas revolucionarias "no son científicas más que de nombre" (DTS: XL). La naturaleza no conoce la revolución, sino un cambio espontáneo y lento que eventualmente es acelerado por la acción reformadora de los hombres. "Las ciencias a la vez que proclaman la necesidad de las cosas nos hacen accesibles los procedimientos para dominarlas (...) La sociología, (...), al descubrir las leyes de la realidad social, nos permite dirigir más reflexivamente que en el pasado la evolución histórica, pues no podemos cambiar la naturaleza, moral o física, más que conformándonos a sus leyes" (1900 e, en SSA: 143, 142-3). Y en efecto, el sabio conservadurismo sociológico no se niega al cambio. "la sociología no impone pues en absoluto al hombre una actitud pasivamente conservadora; por el contrario, extiende el campo de nuestra acción por el hecho de extender el campo de nuestra ciencia" (1909 e, en SSA: 143). Pero la sociología niega radicalmente la posibilidad de la revolución. En la EPF aparece ésta reflexión tan significativa, "Lo que enseñan la historia es que el hombre no cambia arbitrariamente; no se metamorfosea a voluntad, a requerimientos de profetas inspirados, ya que toda transformación, al venir a chocar con un pasado implantado y organizado, es dura y laboriosa; no se realiza, por consiguiente, a no ser bajo el imperio de la necesidad. Para reclamar un cambio no basta con considerarlo deseable, es preciso que haya trans-

formaciones que se impongan por sí mismas en las distintas situaciones de que depende la humanidad." (EPF: 377). La realidad impone precisos límites al deseo. Las transformaciones sociales no son cataclismos, sino progresos, Aun - cuando todos los hombres acordaran cambiar en determinada dirección, la natu raleza les opondría su terca resistencia. "Son todavía escasos entre nosotros aquéllos que comprenden que aunque los ciudadanos de un Estado estuvieran - unánimemente de acuerdo en operar una revolución económica o política, si ésta revolución no estuviera implicada en la naturaleza, en las condiciones de exis tencia de tal sociedad, solo podrían fracasar miserablemente en su empresa. - Son todavía escasos los que comprenden que querer dotar a Francia de una cons titución social que sólo sería posible dentro de algunos siglos. es algo tan imposible como retrotraerla a la constitución social de la edad media, aún - cuando la mayoría de los franceses quisieran una u otra revolución"(EM: 219). El reformismo de Durkheim cobra un marco exacto: entre la Revolución y la - Restauración. En esto refleja el proyecto del progresismo reformista pequeño-burgués que encuentra oposiciones en sus dos flancos: por un lado la derecha monárquica y católica, restauracionista, por otro, un proletariado con ten dencias revolucionarias.

1.3. El sociólogo en situación: Durkheim y la acción política.

Si la sociología mira hacia la acción, significa esto que mira también necesariamente hacia la política. El papel que se asigna al sociólogo le lleva a estar en un contacto permanente con la vida política. Este con tacto puede ser más o menos estrecho. Ya hemos dicho que está lejos de Durkheim sostener las tesis comtianas sobre el sociólogo-sociócrata, pero que, por otro lado, la práctica reformista que Durkheim ligaba a la construcción y enseñanza de la sociología le empujaba hacia el desvelamiento de qué op-

ciones políticas estaban en ella implicadas. En ésta sección, analizaremos cuales fueron esas relaciones entre el sociólogo reformista y la política activa.

Hay algo que surge inmediatamente de lo que llevamos ya expuesto. La sociología de Durkheim no tiene tan sólo al marco socio-político de la IIIª República como punto de que arranca y que le dá sentido, sino también como finalidad explícita. Con ésto queremos decir que no estamos tan sólo ante un caso de influencia de un medio sobre una obra, sino también ante el caso de una adhesión explícita y militante de esa obra a los ideales y proyectos que ese medio dice protagonizar. La obra de Durkheim es entendible como una explícita adhesión a los ideales políticos y morales de la IIIª República, es decir, de las fuerzas sociales y políticas que la protagonizan activamente. En éste sentido, el ideario republicano forma parte de su patrimonio y da sentido a gran parte de su obra.

La adhesión al régimen político republicano es una constante en Durkheim. Comienza ya en la Ecole Normale. Holleaux, su compañero de estudios, nos ha dejado un relato que lo hace patente. "Los tiempos de su estancia en la Ecole correspondían al apogeo del Gambettismo y a las grandes reformas - de Jules Ferry. Estos constituían en la Ecole objeto de incesantes discusiones. Durkheim buscaba esas discusiones, con frecuencia las suscitaba y se lanzaba a ellas con verdadera pasión (...) Yo le he escuchado discutir horas enteras con una fogosidad lógica que impresionaba a los que le oían; era imposible ser más riguroso, poner más nervio y ser más elocuente. Por - demás, él permanecía en las alturas y sólo entraba en debates sobre principios. La "cocina política" le ha resultado siempre odiosa; ignoraba toda cues -
tión de personas y de partidismo. Gambetta, fue un poco su ídolo: yo creo -

que le amaba tanto por todo lo que de grande y generoso encontraba en él" (Holleaux, en Davy, 1919: 188-9). Más tarde romperá con esta adhesión explícita al gambettismo. Pero lo significativo era lo que en él veía: la encarnación de una política radical que llevara a cabo su programa a pesar de las resistencias de sus enemigos internos. En 1880, cuando se celebraba por primera vez el 15 de Julio como fiesta oficial de la República, su entusiasmo se desbordaba. Como nos informa Davy, "pasó toda la jornada en la calle asociándose al entusiasmo popular" (Davy, 1919: 188).

Esta inicial preocupación política no es, desde luego extraña a su posterior orientación hacia la ciencia de la sociedad. Es la política la que le proporciona la problemática básica a que dedicará sus obras, como ya hemos visto en capítulos anteriores. Pero además la política constituirá al inicio más que un motivo de interés: será una vocación. Halbwachs, discípulo y amigo de Durkheim nos lo revela en un artículo aparecido poco después de la muerte de su maestro, "al principio de su carrera cuando estaba buscando su propia vía, Durkheim pensaba organizar su vida en dos partes: la una estaría dedicada a las investigaciones científicas puras, la otra a la política" (Halbwachs, 1918:353). Al final su designio se frustrará y cambiará en parte sus ideas sobre la rentabilidad del científico en política. Pero la sociología misma será, en parte, la concreción de ese doble proyecto: una ciencia pura para la acción. Esta conversión de una vocación inicial implicará también ciertos cambios en la concepción de las relaciones entre la actividad intelectual y la política. El intelectual no es un político, pero el cumplimiento adecuado de su mismo papel social le lleva a no ser indiferente ante la política. En un artículo interesantísimo publicado en 1904 en la Revue Blue, "L'Elite Intellectuell et la démocratie", se plantea Durkheim esta problemática. "Escri-

tores y sabios son ciudadanos; es pues evidente que tienen el estricto deber de participar en la vida pública" (1904 e, en SSA: 279). Ahora bien, sigue argumentando, el sabio no es necesariamente un político. "Se puede estar en posesión del genio que lleva al descubrimiento de las leyes generales por las que se explican los hechos sociales en el pasado sin poseer por ello el sentido práctico que hace intuir las medidas que reclama la situación en que se encuentra un pueblo determinado en un momento dado de su historia. Por la misma razón que un fisiólogo es generalmente un clínico mediocre, un sociólogo tiene muchas posibilidades de llegar a ser un hombre de Estado muy incompleto" (1904 e, en SSA: 279). De aquí que, aunque sin negar a los intelectuales la posibilidad de una acción política en sentido estricto, se les asigne un papel político muy delimitado. "Nuestra acción debe ejercerse, a nuestro entender, por medio del libro, de la conferencia, de las obras de educación popular. Debemos ser ante todo consejeros, educadores" (1904 e, en SSA: 280). He aquí plenamente perfilado el papel de un intelectual que ha roto con los sueños iniciales del positivismo. La trascendencia pública de la labor intelectual no queda negada, sino que es perfilada en sus límites estrictos. Vista así, no sólo es posible sino necesaria. El intelectual no debe abdicar de su papel de tribuno público que vela por la correcta conformación y realización de los ideales colectivos que, en función de su superior cultura, le son más diáfanos que a los demás. Unos años más tarde, en el curso sobre — pragmatismo y sociología desarrollado en la Sorbona (1913-4), estas ideas — permanecerán vivas. Las figuras del intelectual y del político quedan netamente demarcadas. Existe una "oposición", nos dice, "entre éstos dos tipos humanos tan diferentes: el intelectual y el hombre de acción. En éste, lo que dominan son las sensaciones globales, sintéticas, confusas, pero vivas y fuertes. A sus representaciones se asocian mecanismos motores que combina de una

manera apropiada y adapta a las circunstancias casi sin deliberación (...)
El intelectual, el pensador, por el contrario, tiende siempre a postergar la resolución a tomar. Vacila porque no encuentra nunca razones satisfactorias para actuar. El tiempo de la reflexión no tiene límites en él y cuando por fin se decide a actuar violenta su temperamento de intelectual" (PS: — 128).

Estos temas serán objeto de viva reflexión en la escuela. Mauss, en un escrito de 1927 publicado en el *Année Sociologique*, intentará precisar aún más en qué sentido es proyectable políticamente la sociología. El sociólogo ha de cumplir, según él, la tarea de educador y consejero que Durkheim le asignó. Pero podrá hacer más: aportará a los políticos, a aquéllos que están instalados en las instancias decisorias, las informaciones estadísticas y de todo tipo que le son precisas para adoptar decisiones. De aquí que sea preciso, concluye Mauss, que administradores y políticos tengan una formación sociológica, así como que los sociólogos estén en continuo contacto con la realidad política para poder cumplir su función (Mauss, 1969, III: 240-2)

Coherente con éstas orientaciones, Durkheim no adoptó nunca una explícita toma de partido. Su adhesión a la República estaba por encima de adhesiones a un partido político determinado. Davy habla de su "horror por la cocina política" (Davy, 1973: 19-20). Con todo, su indiferencia en éste campo era relativa y acababa claramente allí donde daba su fin el mosaico de partidos estrictamente republicanos. Se ha hablado anteriormente de su apoyo a los radicales de Gambetta en los primeros tiempos de la república. Posteriormente sus simpatías irán hacia aquellos partidos que protagonizaran la unión de izquierdas a raíz del Affaire Dreyfus: radical-socialistas y socialistas

de orientación no marxista (Richter, 1960: 187; Birbaun, 1971: 14-9; La Capra, 1972: 21-3, 63-9, 71-3; Lukes, 1973: 353-4). Con los radical-socialistas le unía el mútuo énfasis sobre la solidaridad social y el reformismo. En el Capítulo anterior hemos dado cuenta de qué manera, tras la publicación de la DTS, aparece en 1895 el libro La Solidarité del ideólogo del radical socialismo Léon Bourgeois. Muchas de las ideas desarrolladas en él habían sido ya desarrolladas por Durkheim en la DTS. Los solidaristas, por eso, verán en Durkheim a uno de los suyos y por eso será invitado a participar en el Congreso Internacional de la Educación Social de 1900, en que se intenta organizar una filosofía social y política sistemática del solidarismo. Con todo, como destaca Lukes, "Durkheim no estaba radicado en la corriente solidarista, aún cuando ciertamente sufrió su influencia y utilizó su terminología (Lukes, 1973: 251). Sus preferencias políticas estaban más hacia la izquierda (Richter, 1960: 188-9; La Capra, 1972: 73; Lukes — 1973: 353-4). Más tarde veremos de qué manera estaba vinculado a esa otra — izquierda, la izquierda socialista.

Pero si bien Durkheim sintió siempre un fuerte rechazo por toda opción partidista, no por ello sus relaciones con el mundo de la política dejaron de ser muy vivas. En coherencia con la función que atribuía a los intelectuales, y con ello a los sociólogos, de educadores y consejeros públicos, tomó parte activa en los debates políticos fundamentales de su época. El espacio en que se desarrolló tal activismo es característico: lo constituye una serie de asociaciones intelectuales que celebraban reuniones periódicas a las que se invitaba a las figuras más revelantes en los distintos campos científicos y políticos. Durkheim fue un miembro activo de algunas de ellas: Union pour l'action morale, Union pour la vérité, Union des libres penseurs et des

libres croyants pour la culture morale, Société française de philosophie, Ligue pour la défense des droits de l'homme, Fédération de la jeunesse laïque. Todas estas asociaciones, salvo las dos últimas que nacen al calor del Affair Dreyfus y que trataremos más adelante, organizaban debates alrededor de temas de trascendencia político-social más o menos inmediata. A éstas colaboraciones hay que sumar los escritos coyunturales que se publican en revistas o periódicos de gran difusión y que tocan temas de actualidad propuestos por sus redacciones. En toda esta amplia labor intelectual comprometido social y políticamente, Durkheim aborda una temática muy amplia. La dominante está dictada por las necesidades de la sociedad en que vive: se trata de la problemática de la nueva moral laica y de la consiguiente revisión crítica de la vieja moral religiosa (ver Apéndice 1). La referencia a los problemas políticos de la sociedad francesa del momento es incuestionable. Téngase en cuenta que gran parte de éstas intervenciones se realiza en el momento álgido de la lucha anticlerical (1899-1905) y que en ellos se muestra claramente el apoyo durkheimiano al proyecto de una moral sin dios. En otros casos, Durkheim aborda una temática nucleada alrededor de la cuestión obrera y el movimiento socialista (ver Apéndice 2). Por último, aparece también como objeto de reflexión y debate una miscelánea de temas que están muy ligados a problemas políticos candentes del momento: el divorcio, la reorganización de la enseñanza, las reivindicaciones de los funcionarios (ver Apéndice 3). A parte dejamos, en cuanto que comentaremos de forma separada, sus intervenciones públicas en relación al Affaire Dreyfus. En todas estas intervenciones de proyección política, en las que la viveza del debate está asegurada por la presencia de intelectuales de orientación política muy diversa, resaltan dos cosas: por un lado, la enorme capacidad de polemista de que estaba dotado Durkheim; por otra, su tendencia a no desligar sus opiniones polí

ticas de sus conocimientos científicos. En éste sentido, Durkheim siempre interviene en cuanto que representante de una ciencia, tendiendo a despersonalizar sus opiniones y a mostrarlas como meros enunciados de los resultados a que ha llegado la ciencia de la sociedad. Pero ésto no implica que se lleve siempre y necesariamente las cuestiones concretas que se abordan a campos de enfoque general y abstracto, en los que resulten diluidas. Durkheim es polemista político y de convicciones muy arraigadas. Lo que ocurre es que tiende siempre a encubrir la pasión de las posiciones políticas que asume como resultado de una ciencia objetiva y serena. Hay que tener en — cuenta, por otro lado, que tales polémicas entre intelectuales no pasaban desapercibidas para el gran público. Hemos establecido anteriormente que — una de las características de la IIIª República radica en el enorme protagonismo que se dió a los intelectuales en el campo político. Las asociaciones intelectuales o sociedades científicas eran uno de los ámbitos típicos de las que irradiaban la influencia política de los intelectuales. Su número es enorme a lo largo de toda la historia del XIX francés, pero crece — aún más con la IIIª República: si de 1830 a 1870 existen 120 sociedades de éste tipo, de 1870 a 1914 el número se eleva a 300 (Karady, 1979: 65). Su crecimiento cuantitativo va ligado también al crecimiento de su influencia. Como comenta Karady, "las sociedades académicas han alcanzado su gloria bajo la IIIª República cuando los gobernantes del Estado y la comunidad científica (...) tenían que tomar en principio en consideración la opinión intelectual que se había convertido en algo mejor organizado y más influyente" (Karady, 1979: 65). De aquí que las polémicas que se desarrollaban en su se- no no fueran consideradas como abstractas disputas entre profesores, sino como vivas discusiones entre los representantes intelectuales de las fuer- zas sociales que estaban en conflicto.

Pero los momentos álgidos del protagonismo político durkheimiano, aquellos en los que se harán más explícitas sus fidelidades políticas, serán las dos grandes crisis de la IIIª República: El Affaire Dreyfus, y el estallido de la 1ª Guerra Mundial. En tales ocasiones, el intelectual que se resiste a verse reducido a político deja paso a un activista convencido. Las razones de esta transformación son claras: no se puede permanecer *au-dessus* de la *mêlée* cuando están en liza los pilares fundamentales de un régimen político con el que se está identificado. En el primer caso, el Affaire Dreyfus, se trata de defender el proyecto ideológico que la democracia republicana pretendía desarrollar: El ideario de 1789. En el segundo caso, se trata de la supervivencia de la nación organizada en Estado que garantiza sus derechos frente a la agresión extranjera. En los dos casos, no estamos ante problemas de partido, de los que el intelectual deba estar libre, sino ante problemas de Estado.

Es sin duda el Affaire Dreyfus el momento en que se explicita más claramente tanto el ideario político de Durkheim, como su adhesión incondicional a las fuerzas progresistas que protagonizan la política radical de la IIIª República. Es también el Affaire el momento en que más cercano está el intelectual del hombre de acción. En 1904, recordando aquella coyuntura, Durkheim hacía patentes las causas de ese activismo político y sus generalización entre los intelectuales. "A partir del momento en que se suscitó una cuestión de principios, se ha visto cómo el sabio salía de su laboratorio los eruditos abandonaban su gabinete de trabajo, cómo se acercaban a las masas, se mezclaban en su vida, y la experiencia ha probado que sabían hacerse entender" (1904 e, en SSA: 281). El elemento desencadenante de ese activismo es pues doble: se ha levantado una grave cuestión de principios y las

masas necesitan el consejo autorizado de sus intelectuales. En tal situación, ningún estudioso puede quedar encerrado entre las cuatro paredes de su laboratorio de investigación. Y es como cuestión de principios como va Durkheim a tratar el problema que se encara en el Affaire. Sus intervenciones no tienden a ceñirse al análisis concreto del tema debatido, sino que pretenden trascender su significación hacia sus últimos fundamentos. Es por esto por lo que, como resaltaremos más tarde, el Affaire tuvo en la evolución de Durkheim una máxima significación. Le hizo volver a reflexionar sobre algunos resultados ya aparecidos claramente en la DTS y afirmarlos con mayor vigor. Además le permitió asistir a la experiencia de una nación en lucha por sus ideales últimos.

El epistolario mantenido con Bouglé durante los años álgidos del Affaire, nos muestra a un Durkheim apasionado por los avatares políticos (el epistolario está recogido en Textes II: 417-34). El intelectual se siente comprometido con lo que ocurre y quiere participar activamente. Se actividad se materializarán en dos frentes. Por un lado, organizará y participará en las asociaciones de intelectuales que militan por la revisión del proceso. Por otro, pondrá su pluma al servicio de la causa y publicará una serie de escritos.

En relación a lo primero, Durkheim se destacará como un activo militante y organizador de dos de las fundamentales agrupaciones de intelectuales dreyfusards: la ligue pour la défense des droits d'homme y la fédération de la jeunesse laïque. En relación a la primera, que acabará por reunir a los intelectuales republicados de más renombre, escribe en una carta a Bouglé fechada el 18 de marzo de 1898. "Soy un miembro de la Ligue avant la

lettre; formaba parte de ella antes de que existiera. Durante el proceso Zola, cuyos resultados no podían ser dudosos, escribí a Hubert rogándole que sugiriera a ciertas personalidades con las que tiene ocasión de contactar la idea de una organización permanente destinada a que no abdicáramos, a que previniéramos los efectos de la prescripción moral y a que preparáramos el porvenir. Reinach había pensado algo análogo. Se informó a Duclaux a quien escribí directamente, y he aquí como el domingo hace ya quince días que los estatutos quedaron elaborados" (en Textes II: 417). La información que se nos brinda muestra el temprano interés de Durkheim por el proceso y su protagonismo en la fundación de la Ligue. Durkheim se situaba así como pionero de esa ofensiva de intelectuales comprometidos de izquierda a la que se asistirá según la reclamación de revisión del proceso vaya avanzando. Durkheim será además el secretario de la Ligue en Burdeos, donde participará en numerosos mítines (Lukes, 1973: 348-9). Su proselitismo queda reflejado en otra carta a Bouglé de 13 de Mayo de 1899. "En el interin he organizado una sección de la Ligue. Ha sido duro dada la indolencia del temperamento bordeles. Pero por fin la cosa funciona. Actualmente somos entre 180 y 190; en diciembre éramos unos 60" (En Textes II: 427-8). Estas actividades le señalarán como activo dreyfusard y acabarán por crearle dificultades. En una ocasión se le acusa en el periodico local de haber utilizado la cátedra para hacer propaganda en favor de Zola y haber obligado a sus alumnos a firmar un escrito en éste sentido (Lukes, 1973: 333). Según Lacroze, éstas acusaciones provocarán un apoyo entusiasta de sus alumnos que desmentirán el hecho. "Una nota de protesta circuló entre los alumnos: en ella se recoge la firma de los 27 presentes incluidos los eclesiásticos" (Lacroze, 1960: 29). Además es Durkheim el fundador en Burdeos del grupos de la jeuneussse laïque dirigido a la propaganda de una moral laica

y republicana (Lukes 1973: 358). Para ésta organización dará conferencias. Una de ellas nos es conocida por el resumen que aparece en *La Petite Gironde*, periódico de Burdeos, el 24 de Mayo de 1901. El título es significativo: Religión y libertad de pensamiento. En el desarrollo de la conferencia destaca el énfasis en la sustitución de la religión por la ciencia. La ciencia aparece como una de las fuentes fundamentales de las que surgirán los ideales colectivos de racionalidad y justicia (1901 h, en Textes I: 425-7).

Esta actividad organizadora y conferenciante de Durkheim se ve acompañada, como ya anunciamos, por la redacción de una serie de escritos que aparecerán en revistas de gran difusión y en libros colectivos. Son éstos tres: "l'individualisme et les intellectuels", aparecido en la *Revue Bleue* en 1898, la contribución a una "enquête sur la guerre et le militarisme" que aparece en *l'Humanité Nouvelle* en Mayo de 1899 y otra contribución a una "Enquête sur l'antisemitisme" que se publicará en un libro colectivo con ese mismo título editado por H. Dagan en 1899. Interesa, aparte de este escrito posterior sobre "L'élite intellectuelle et la démocratie" aparecido en 1904 en la *Revue Bleue* en el que se rememora la situación y los ideales de los intelectuales durante el Affaire. Por los mismos títulos de los artículos y contribuciones se muestra ya claramente cuáles son los temas en que abordará el polemista Durkheim el tema. Son éstos los temas estratégicos en el momento: los derechos y los deberes de los intelectuales, el significado del ideario de 1789, (es decir, el individualismo,) el militarismo y el anti-semitismo.

El más importante de éstos escritos es el primero porque su significado trasciende los límites estrictos del Affaire Dreyfus y se sitúa en un

línea de pensamiento que arranca de la DTS. El origen del artículo es significativo: se trata de una respuesta a otro artículo aparecido en *Revue des deux Mondes* el 15 de Marzo de 1898, firmado por Ferdinand Brunetiere, escritor conservador, miembro de la tradicionalista Academie Française y radical anti-dreyfusard. El artículo lleva por título "à propos de Zola" y se trataba de un ataque furibundo contra un manifiesto de ideas sociales aparecido en el periodico *l'Aurore* el 14 de Enero de 1898 en apoyo de las tesis expuestas por Zola en la famoso artículo "j'accuse" (Bataillon, 1974: 335). El artículo de Brunetiere estaba estructurado en tres partes en las que se hacia un encendido elogio del antisemitismo y del militarismo; una feroz crítica de las pretensiones políticas de los intelectuales y, como principio código de valores, el individualismo. En relación a esto último Brunetiere exponía unas tesis que chocaban frontalmente con el idealismo sociológico de Durkheim. "Método científico, aristocracia de la inteligencia, respeto por la verdad, todas estas grandes palabras no sirven más que para cubrir la pretensión del individualismo, y el individualismo, nunca como hemos repetir bastante, es la gran enfermedad del momento actual, ni el liberalismo, ni el socialismo, ni el colectivismo. Cada uno de nosotros, si lo tiene confianza en sí mismo, se erige el juez soberano de todo. No admite ni siquiera que se discuta la opinión que se ha elaborado. No le importa ese determinado biólogo que los asuntos humanos no se tratan con sus "métodos" científicos; ¡se reirá de vosotros!. No opongais a ese determinado paleontólogo el juicio de tres Consejos de Guerra; el conoce en qué consiste la justicia de los hombres y, en efectos, ¿no es director de la Ecole des Chartes? (...) se trata del "superhombre" de Nietzsche, aún más, del "enemigo de las leyes" que no está en absoluto hecho para éstas, sino para ponerse por encima de ellas (...) Lo que habría que ver, cuando el individualismo y

el intelectualismo llegan a tal grado de infatuación de sí mismos, es que son o se convierten simplemente en la anarquía" (Brunetière, 1898: 445). Estas palabras de Brunetière actúan como un revulsivo sobre Durkheim. Los valores más sagrados que vé encarnados en la IIIª República y que él mismo, por otro lado, ha fundamentado en la DTS como propios y necesarios de nuestras sociedades, son puestos en duda. Su propósito de responder aparecen pronto. En una carta a Bouglé fechada el 22 de Marzo de 1898 muestra ya su propósito. " Sería preciso mostrar que el individualismo (...) constituye nuestra única finalidad colectiva; que lejos de disolvernos, constituye el único centro posible de adhesión; que constituya ya todo el contenido positivo, todo el legado real y duradero del cristianismo. Pero que es necesario ponerse de acuerdo. Que el individualismo bien entendido no es el egoísmo, sino la piedad y la simpatía del hombre por el hombre y que desafío a cualquiera a que nos proponga una meta colectiva diferente. Todo lo que nos podrían ofrecer no son más que formas disfrazadas o simbólicas de aquella. - El mismo socialismo es un brazo de la misma corriente" (En Textes II: 423). Las líneas maestras de lo que serán las tesis del artículo están ya trazadas, pero pasemos a su análisis.

Todo el artículo de Durkheim está centrado en el análisis del individualismo. A lo largo de él se quiere precisar en qué consiste, cuáles son sus orígenes y qué funciones ha cumplido, cumple y cumplirá en las sociedades desarrolladas.

El primer paso lógico consiste en deslindar el individualismo de los fenómenos que no son otra cosa que su deformación: El utilitarismo, el egoísmo, la anarquía, con los que lo ha identificado Brunetière. "Para organi-

zar más fácilmente el proceso contra el individualismo se le confunde con el utilitarismo estrecho y el egoísmo utilitarista de Spencer y los economistas (...). Resulta cómodo, en efecto, denunciar como un ideal carente de grandeza a ese comercialismo mezquino que reduce a la sociedad a no ser más que un amplio aparato de producción e intercambio (...). Que se califique como anárquicas a tales doctrinas nos parece plenamente merecido y mostramos nuestro acuerdo. Pero lo que es inadmisible es que se razone como si ese individualismo fuera el único existente o incluso el único posible": (1898 c, en SSA: 262-3). Por el contrario, el individualismo de que habla y que defiende Durkheim no tiene nada que ver con esa estrecha deformación. Se trata, dice, del "profesado, desde hace un siglo, por la gran mayoría de los pensadores; es el de Kant y Rousseau, el de los espiritualistas, el que la Declaración de los Derechos del Hombre ha intentado traducir en formulaciones concretas, con más o menos fortuna, el que se enseña corrientemente en nuestros colegios y se ha convertido en el fundamento de nuestro catecismo moral" (1898 c, en SSA: 262-3).

El individualismo así entendido tiene un objeto claro y específico: se trata de la Persona Humana. Por persona humana no hay que entender a éste o a ese otro hombre particular, a un sujeto específico, sino al hombre en general y en abstracto; lo que está en el centro de ese nuevo catecismo moral es "la cualidad de hombre inabstracto" (1898 c, en SSA: 263). En efecto, según el individualismo, "las únicas maneras de actuar morales son aquellas que puedan convenir a todos los hombres de manera indistinta, es decir, que están implicadas en la noción de hombre en general". De aquí que "el deber consista en apartar nuestras miras de aquello que nos concierne de forma personal, de todo lo que se refiera a nuestra individualidad, para -

buscar exclusivamente aquello que reclama nuestra condición de hombre, - tal como la tenemos en común con nuestros semejantes" (1898 c, en SSS: 264) En éste sentido, el individualismo es el código moral que pone a la persona humana como objeto y fin de la conducta de los hombres. Y, en éste sentido también, en vez de comulgar con el estrecho egoísmo es su reverso, pues al no ponernos a nosotros mismos, seres particulares, como fin de nuestra acción, nos lleva al altruismo, a poner fines extraños a nuestros intereses individuales.

En cuanto que código ético fundamental, el individualismo se presenta teñido de esa misma forma de religiosidad en que se han presentado, en otros momentos de la historia, los ideales colectivos últimos, El ideal de la persona humana "supera hasta tal punto el nivel de los fines utilitarios que se muestra ante las conciencias que aspiran a él como algo impregnado de religiosidad. Esa persona humana (...) es considerada como algo sagrado, en el sentido ritual de la palabra. Tiene algo de esa majestad trascendente - que las iglesias de todo tiempo asignan a sus dioses; es concebida como si estuviera investida de esa propiedad misteriosa que crea un vacío alrededor de las cosas santas, que las sustrae a los contactos vulgares y las retira de la circulación común (...) Una moral de éste tipo no es pues simplemente una disciplina higiénica o una sabia economía de la existencia; es una religión para la que el hombre es, a la vez, fiel y dios," (1898 c, en SSA - 264-5). De aquí que la ética del individualismo se convierta en Religión de la Persona Humana. Y como toda religión, tiene sus ritos y sus dogmas: "El culto al hombre tiene por primer dogma la autonomía de la razón y por primer rito la libertad de exámen" (1898 c, en SSA: 268). Más tarde comentaremos - debidamente la significación de estas tesis y sus continuidades negativas o positivas en relación a las que aparecían también en la DTS sobre el mis-

mo tema. Para no romper la continuidad expositiva, ciñámonos a dar cuenta del artículo que comentamos.

El origen de éste culto es social, no individual, Es la sociedad la que pone al individuo como objeto de un verdadero culto religioso. " La -- religión del individuo es establecida por la sociedad al igual que todas las religiones conocidas" (1898 c, en SSA: 275). Las razones que explican su surgimiento son idénticas a las que ya habían aparecido en la DTS. Los cambios morfológicos han determinados la quiebra de la vieja conciencia colectiva que se hacía presente en las antiguas religiones deistas. Junto con ellos, el consiguiente incremento de la división del trabajo social ha dado lugar a un fuerte proceso de individuación. "Nos encaminamos así poco a poco hacia una situación (...) en la que los miembros de un mismo grupo social no tendrán en común mas que su calidad de hombres, más que los atributos constitutivos de la persona humana en general (...) ((De éste modo) no hay otra cosa, a no ser el hombre en sí mismo, que los hombres puedan honrar y amar en común. He aquí cómo se ha convertido el hombre en un dios para el hombre y por qué ya no puede, sin engañarse a sí mismo, construirse otros dioses(...) Todo el individualismo radica en esto; y es esto lo que hace que la doctrina sea necesaria ".(1898 c, en SSA: 271-2). Por otro lado, toda la historia trabaja en ésta dirección. Según vamos separándonos de las sociedades segmentarias, surge un nuevo culto a la persona humana, resulta ésta crecientemente dignificada. El mismo cristianismo no es extraño a ésta corriente, pues, en relación a otras religiones precedentes, pone a la persona humana en un altar al que anteriormente no se la había elevado. El -- cristianismo, pues, ha trabajado en esta lenta labor de emancipación del individuo; por eso no se le puede enfrentar al individualismo (1898 c, en

SSA: 272-3). La labor del cristianismo fue completada por la Ilustración. Nuestra sociedad vive de su legado y su labor consiste en completarlo y profundizarlo (1898 c, en SSA: 276-7). La noción de persona humana no es pues, una invención reciente sino el producto de una lenta evolución. He aquí el terreno abonado de que partirá Mauss en un trabajo famoso sobre el mismo tema, "une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne" (1938), en que se precisará ésta historia y se detallarán las características de cada uno de sus momentos.

Pero más que las razones del surgimiento del culto del individuo, a Durkheim le interesa destacar las funciones irrenunciables que éste cumple en las sociedades desarrolladas. Si, por un lado, el individualismo es un producto necesario de la historia, su asentamiento, su arraigo en las sociedades modernas, constituye un requisito indispensable para su correcto funcionamiento. Es fácil establecer la razón: el individualismo constituye actualmente el único sistema de valores sobre el que se pueda edificar el consenso social, la comunión de todos los miembros del grupo. "El individualismo (...) constituye en lo sucesivo el único sistema de creencias capaz de asegurar la unidad moral del país (...), el único espacio que nos vincula los unos a los otros" (1898 c, en SSA: 270, 274). De aquí que "el individualista, que defiende los derechos del individuo, defiende al mismo tiempo los intereses vitales de la sociedad, pues es él quien impide que se empobrezca criminalmente ésta última reserva de ideas y sentimientos colectivos que constituye el alma de la nación." (1898 c, en SSA: 274). Pero si esto es cierto a niveles generales, para todos los países en que se haya desarrollado suficientemente la división del trabajo, para Francia es todavía más cierto, pues en éste país el individualismo tiene ya una tradición propia y se ha convertido en un credo nacional. "Si hay un país entre todos en

que la causa individualista sea verdaderamente nacional, ése es el nuestro pues no hay otro en que sea tan solidario su destino del destino de esas ideas. Somos nosotros los que hemos elaborado su formulación más reciente y es de nosotros de donde la han recibido los otros pueblos " (1898 c, en SSA: 275). El individualismo es el credo patriótico que se afirmó en 1789, adelantándose Francia en su formulación a las otras naciones. No se puede luchar contra él sin luchar a la vez contra la identidad nacional francesa. Esto no significa que el individualismo deba permanecer idéntico a cómo fue definido en 1789. Ha de profundizarse en la vía que entonces fue trazada y descubrir nuevas facetas. En ésta empresa esta empeñada la IIIª República y es ésto lo que constituye su gloria. En efecto, la formulación del XVIII, "aunque suficiente hace un siglo, tiene en la actualidad necesidad de que se la amplíe y complete. Sólo presenta el individualismo en su faceta más negativa. Nuestros padres se habían dado tan sólo a la tarea de liberar al individuo de los obstáculos políticos que entorpecían su desarrollo. (...) Pero, llevados por el ardor de la lucha, (...) acabaron por no ver nada más allá y por erigir en una especie de finalidad última ese término próximo de sus esfuerzos. Ahora bien, la libertad política es un medio, no un fin; sólo tiene valor por el modo en que es puesta en práctica" (1898 c, en SSA: 276). El individualismo ha de romper los estrechos límites de su definición exclusivamente política ya que la persona humana ha de ser dignificada a todos los niveles. "Utilicemos pues nuestras libertades para buscar lo que es preciso hacer y para hacerlo, para dulcificar el funcionamiento de la máquina social, tan penosa aún para los individuos, para poner a su alcance todos los medios posibles de su desarrollo de sus facultades libres de obstáculos, para trabajar, en fin, por hacer real el famoso precepto: a cada cual según sus obras" (1898 c, en SSA: 277).

Con ésto quedan expuestas las tesis fundamentales desarrolladas en el artículo que comentamos. Su importancia es suma. En primer lugar, es de destacar que estamos ante una reacción típicamente durkheimiana ante los acontecimientos políticos: de un conjunto de hechos se pasa a la determinación de su significación última. Y es ésta significación la que determina la necesidad de que el intelectual, el estudioso, intervenga en la polémica. Por un lado, porque su preparación le hace especialmente competente. Pero, por otro lado, porque lo que está en juego es lo suficientemente importante como para no dejarlo exclusivamente en manos profanas. En efecto, como hemos ido viendo a lo largo del análisis del artículo, en el affaire Dreyfus no está en cuestión un problema profano que implica a un oficial de Estado Mayor y ^a sus mandos castrenses que tal vez lo han juzgado arbitrariamente, sino algo de trascendencia mucho mayor: la definición del proyecto político-moral que las sociedades modernas han de realizar. De aquí que la condena impuesta al capitán Dreyfus, constituya en realidad, dentro de la lógica del artículo, una condena contra la dirección que las sociedades han tomado desde los tiempos de la aparición del cristinismo, una condena también contra la humanidad, que se ve maltratada en uno de sus representantes, y una condena, por último, contra la nación francesa que expresa en el culto a la persona humana su identidad colectiva. Dado ésto, en el Affaire se está poniendo en cuestión la posibilidad de una correcta integración social basada en la comunión en unos ideales colectivos idénticos. Pero además, en la injusticia que se comete no sólo se lesiona el nuevo credo, tal como ha sido definido hasta ahora, sino que se bloquea todo un posible — trabajo de profundización que dará lugar a ulteriores definiciones y, con ello, a nuevos procesos de emancipación humana.

Pero el texto no es sólo significativo porque nos ayude a comprender de qué manera se acercaba el intelectual a los acontecimientos políticos, sino además porque en él se hace presentes y se corrigen en sentido específico determinados resultados del análisis que se había realizado sobre la misma temática en la DTS. Como hemos destacado en su momento, en esta obra se sostiene que, con la aparición de las sociedades organizadas, la conciencia colectiva es sustituida progresivamente por lo que se llamaba la conciencia social, pero sin desaparecer totalmente. Había una forma en que seguía viva, y ésta era el culto al individuo, lo que ahora se llama el individualismo. En éste sentido, la coherencia entre las tesis ahora expuestas y aquéllas es total. También lo es en relación al análisis de las causas que han provocado ésta nueva conformación de la conciencia colectiva: son los cambios morfológicos y el consiguiente progreso de la división del trabajo los que actúan como motores del culto al individuo. Pero hay algo que ha cambiado y no sólo de matiz. Se trata de la misión que se asigna al individualismo en el sistema de integración de las sociedades organizadas. Como resaltamos en el capítulo I, el culto al individuo recibía en la DTS una interpretación aparentemente paradójica: era la única fé común, pero, al poner al individuo como su objeto propio, era incapaz de integrar a la sociedad. Coherentemente con el paradigma organísmico con que operaba, esta integración venía básicamente, por no decir exclusivamente, del sistema normativo diferencial. Ahora, por el contrario, el individualismo aparece como fuente fundamental de la integración de las sociedades avanzadas. No son vacíos normativos los que desagregan a nuestras sociedades, sino vacíos básicamente axiológicos. La comunión colectiva en un sistema unificado de valores se convierte así en fuerza fundamental de la integración social. Por otro lado, al destacarse éste hecho, se destaca también la conti-

nuidad propia de la conciencia colectiva. Si en las sociedades segmentarias ésta había adoptado una forma religiosa, ésta última sigue operante en las sociedades organizadas. El individualismo aparece así como religión, como la nueva religión que permitirá la convivencia de los hombres en sociedad. Anteriormente se había hecho mucho énfasis en la desaparición de la forma religiosa de la conciencia colectiva y su sustitución por una forma laica. Ahora se cambia la dirección y en lo que se hace énfasis es en que los contenidos laicos de la nueva conciencia religiosa —la persona humana y no —dios— adoptan la forma religiosa. La religión cobra un espacio del que anteriormente carecía.

Más tarde veremos la significación de éstos cambios y de qué manera estaban precedidos por ciertas reorientaciones en el estudio de la anomia y el egoísmo que aparecen ya en SU y acompañados por una explicitación más sistemática en otros escritos de ésta misma época. Hay que tener en cuenta que en 1897 se fecha el primer estudio durkheimiano importante sobre la religión y que en 1898 se publica también un artículo clave sobre las representaciones individuales y colectivas en el que la nueva orientación se —muestra con todas sus implicaciones. Lo que queremos destacar ahora es la —tremenda importancia que el Affaire Dreyfus tuvo sobre la consolidación y agudización de ésta reorientación de la teoría sociológica. Por lo que sabemos, sólo dos estudiosos de la obra de Durkheim han puesto de relieve éste dato. Duvignaud en 1965 ya había destacado que "se puede pensar razonablemente que si la crisis del 70-1 conduce a Durkheim a pensar el problema de la división del trabajo, el combate por el laicismo y el Affair Dreyfus no deja de tener influencia sobre el deseo de enfrentarse al problema religioso en su totalidad". (Duvignaud, 1965: 9). En el mismo sentido se expresa La Capra

(1972: 75-6). No dudamos de la existencia de otras causas determinantes de éste interés creciente por la religión y de los cambios teóricos consiguientes. En Capítulos posteriores mostraremos cómo Durkheim las hace explícitas. Lo que queremos destacar es que el Affair constituyó la experiencia social que permitió a Durkheim ensanchar el campo de sus intereses teóricos y ser, a la vez, más conscientes de las limitaciones de sus primeras respuestas al problema amplio, pero estratégico, de la cuestión social. Durkheim mismo era consciente de la importancia de aquella coyuntura. En el artículo ya mencionado de 1904 sobre la élite intelectual y la democracia, comentaba, al abordar el tema del ambiente moral y político en aquellos momentos, que anteriormente "faltaba cualquier tema capaz de apasionar. Nuestra política se arrastraba miserablemente en cuestiones de persona (...) No existía una gran causa impersonal a la que poder consagrarse"; pero con el Affaire surgió "una grave cuestión de principios". A partir de entonces, "la agitación moral que tales acontecimientos suscitaron no se ha apagado y (...) no debe apagarse ya que es necesaria. Era la calma anterior la que era anormal y constituía un peligro. Se eche o no de menos, el periodo crítico abierto con la caída del antiguo régimen no está cerrado, y no es posible que lo esté (...) La hora del descanso no ha sonado todavía. Hay demasiado que hacer como para que deje de ser indispensable tener movilizadas continuamente, por decirlo así, las energías sociales. Es por lo que creo preferible la política seguida en estos cuatro años a la de los años precedentes. La razón radica en que ésta ha conseguido mantener una corriente duradera de actividad colectiva de una cierta intensidad" (1904 e, en SSA: 280-1). El texto es muy revelador. En la coyuntura del Affaire, Durkheim ha creído ver un despertar de unas energías sociales que dormitaban en un sueño de indiferencia y que entonces se ponían en lucha vigorosa por alcanzar un ideal. Es decir, Dur-

kheim ha asistido a una ola de entusiasmo colectivo. Y es la visión de éste entusiasmo la que le ha puesto delante la importancia del problema de la religión. Una colectividad entusiasmada es una colectividad endiosada. Y la experiencia del Affaire le enseñó a Durkheim que sólo con ese endiosamiento es fuerte y vigorosa la conciencia de constituir una sociedad, un ente moral de la máxima trascendencia. La importancia de los ideales colectivos, de la comunión colectiva en ellos, se pondrá a partir de entonces en el primer plano de la problemática durkheimiana. Pero además, Durkheim ha podido asistir a lo que pensaba que se trataba de una plena corroboración de sus tesis. El despertar de la conciencia social alrededor del ideario individualista se ha realizado no como pura defensa, sino como intento de ampliarlo y enriquecerlo. En éste sentido, el proyecto reformista enunciado en la DTS parecía asumido por la colectividad. El individualismo se convertía no sólo en un credo político, sino también en un credo de transformaciones sociales. La división del trabajo, estaría, por fin, en situación de reconciliar individuo y solidaridad social, individualismo y socialismo. Más tarde, en este mismo capítulo, volveremos sobre éste tema.

Pero las tesis sobre el individualismo no son más que una de las apogeeaciones, sin duda de mayor importancia por las implicaciones que en ellas hemos visto, de los escritos publicados en ocasión del Affaire. Los otros tratan temas directamente relacionados con el caso: el militarismo y el antisemitismo.

En el análisis del militarismo, Durkheim se muestra como un dreyfusista absolutamente convencido. A su entender, la ola militarista ha sido un legado propio de la derrota a manos de los alemanes en 1870. "Los recuerdos de

1870, el deber de vengar la derrota, hacen que Francia haya sostenido por su ejército, instrumento necesario para la revancha, un culto verdaderamente supersticioso. El resultado ha sido que la de las armas ha dejado de ser una profesión como las otras; se ha convertido en algo intangible y sagrado. En sí mismo, el hecho de someter el ejército a la crítica de la razón produce la impresión de una impiedad" (1899 b: 51). De éste modo, se ha llegado a una profunda deformación. El ejército, brazo armado de la nación, ha sustituido a la nación. El patriotismo se ha convertido en pura veneración al ejército y a los valores que la vida militar implica. Frente a ésta deformación exige la vuelta a un patriotismo más serio (1899 b: 51). Y por patriotismo más serio entiende aquél en que se asista a una plena fusión entre los conceptos de patria, sociedad civil y culto al individuo. Este patriotismo está en plena contradicción con el de origen militar, pues si éste exige subordinación y obediencia, aquél exige libertad de pensamiento y la subordinación del ejército a la sociedad civil (1899 b: 51). De aquí que la nación haya de volver a afirmar el código moral que le dá sentido y lo tenga que hacer frente el ejército. De nuevo la ética del individualismo aparece en todo su esplendor en la pluma de Durkheim. "El culto al derecho, el respeto por la ley, el amor por la libertad, el justo cuidado de los deberes y responsabilidades, emanen éstos del individuo o de la colectividad, la necesidad de una justicia distributiva más equitativa, son sentimientos que nada tienen de militar y de los que las conciencias nunca estaría suficientemente impregnadas(...) Que tal ideal sea deseado de manera más activa, que no se contenten los hombres con celebrarlo verbalmente, que los maestros de la juventud lo impriman en un primer plano en la carne y sangre del pueblo, y entonces el ejército perderá esa ubicación trascendente que mantiene" (1899 b: 52). El antimilitarismo se convierte así en adhesión posi-

va a una moral laica y racional que pone a la realización del individuo como persona como centro de cualquier acción social con sentido. Por otro lado, en la perspectiva de Durkheim, -influido en ésto por la concepción spenceriana de las sociedades industriales- la pérdida de peso del ejército y de la guerra como relación internacional fundamental resultaba un producto mecánico de la evolución social. La guerra es, para él un legado del pasado y, aunque todavía existan trazas de que no dejará de subsistir, las sociedades tienden a eliminarla (1899 b: 50-1).

El antisemitismo constituyó una de las grandes bazas que jugaron — las fuerzas conservadoras durante el Affaire Dreyfus. Ya en 1894, cuando el Affaire no había logrado gran proyección política, Drumont en su periódico la Libre Parole ligaba el proceso del capitán Dreyfus a una especie de escarmiento contra los judíos, extranjeros en la nación y su ejército. A partir de entonces, las condenas contra Dreyfus y la revisión del proceso irán siempre acompañadas de condenas contra el semitismo. Los judíos aparecen como los grandes culpables de los males de la patria y, en este campo, las demagogias de la derecha obtienen una fácil audiencia. Con todo, por lo menos desde la Revolución de 1789, el antisemitismo no era algo muy vivo en la sociedad francesa, la Revolución garantizó iguales derechos a todos los franceses con independencia de la etnia o de la religión. Peyre comenta: "en realidad no hubo explosión de antisemitismo en la Francia moderna aproximadamente hasta 1880-90, cuando los judíos se convirtieron en un signo de la plutocracia y se vieron en base a ésto atacados por la propaganda socialista. Más tarde, con el caso Dreyfus y sus consecuencias, fueron víctimas de una hostilidad reaccionaria y se vieron denunciados por Barrès y Charles Maurras como faltos de sentimiento nacional y acusados de nutrir el fermento

eterno de revoluciones y agitaciones sociales" (Peyre, 1960: 798). Por lo tanto, el apoyo a los judíos se había convertido en una constante de las fuerzas republicanas progresistas. Es más, muchos judíos ocuparon cargos muy relevantes en la política y en el mundo académico de la IIIª República. Durkheim era uno de ellos. Había nacido en el seno de una comunidad judía perteneciente a la rama de los ashkenazi—la menos afrancesada, según comenta Coser (1971: 161-2)—. Su padre era rabino de los Vosgos y del Alto Marne, siendo tal profesión una tradición familiar que se remontaba a ocho generaciones (Filloux, 1976: 259). De pequeño había asistido a la escuela rabínica y conocía y leía el hebreo desde los trece años (Filloux, 1976: 259). Con todo su adhesión a la religión judía se había quebrado a una pronta edad ya que, influido por un profesora católica, sus convicciones religiosas originarias entraron en crisis y acabaron por desembocar en un sólido ateísmo que mantendrá el resto de su vida (Davy, 1919: 183). La ascendencia judía de Durkheim ha sido objeto de interpretaciones variadas. Tal vez ha sido Filloux quien más ha insistido en ^{su} importancia para una correcta comprensión de su obra (Filloux, 1976; 1977: 34-42). En cuanto que el tema nos desviaría de nuestros propósitos y roza el campo de la comprensión psicoanalítica, lejano de nuestra orientación, lo dejaremos de lado. Lo que sí resulta indudable es que Durkheim tuvo que sentir en su carne, y ya en la infancia, las "dificultades" debidas a su condición de judío. El mismo lo recuerda en su respuesta a la "Enquête sur l'antisemitisme" de 1899. El antisemitismo, nos dice, "se había ya dejado ver en las regiones del este, a raíz de la guerra de 1870; siendo yo de origen judío, he tenido la oportunidad, entonces de observarlo desde cerca. Era a los judíos a los que se culpaba de la derrota" (1899 d: 60). Más tarde estas dificultades reaparecerán a raíz del Affaire Dreyfus. Aunque no son conocidos datos exactos sobre ellas, se ha-

cen manifiestas en los temores que Durkheim muestra en una carta dirigida a Bouglé y fechada el 3 de Abril de 1898. En ella expresa el temor de que a raíz de un artículo de Simmel a publicar en el *Année Sociologique* se le acuse de militancia sionista (en *Textes II*, 169).

Durkheim pretende abordar el análisis científico del antisemitismo. Quiere encontrarle una explicación. Para él, el antisemitismo constituye "la consecuencia y el síntoma en superficie de una situación de malestar social" (1899 d: 60). La explicación del origen de tal situación es ciertamente interesante. "Cuando la sociedad sufre siente la necesidad de encontrar a alguien a quién imputar sus males" (...) Son los parias los que sirven como víctimas expiatorias. Lo que me confirma en ésta interpretación es la manera en que fue acogido, en 1894, el resultado del proceso Dreyfus. Fue un estallido de júbilo en los bulevares. Se festejó como un éxito lo que debería haber constituido un duelo público. ¡Se sabía, pues, por fin a quien culpar de la mala situación económica y de la miseria moral en que se vivía!. El mal venía de los judíos, el hecho quedaba oficialmente constatado. Sólo a causa de éste hecho, parecía que todo iba ya mejor y la gente se sentía como reconfortada." (1899 d: 61). La situación por la que pasa Francia durante el *Affaire Dreyfus* constituye pues el signo de una doble enfermedad. La sociedad está enferma y es consciente de ello. Pero para librarse de esta enfermedad encuentra inmediatamente un culpable al que quiere extirpar del tejido social como si fuera el causante de los desarreglos. Pero al hacer esto, no consigue curar, sino que agrava su enfermedad, la duplica.

Junto con el *Affaire Dreyfus*, el otro acontecimiento nacional que hará que Durkheim se vuelque al activismo político es el estallido de la 1ª

Guerra Mundial. Por muchas razones, los acontecimientos que entonces se desarrollan constituyeron un enorme trauma en su vida. En ellos, por un lado, se ponía en entredicho algunas de las tesis que más tarde analizaremos detenidamente sobre la orientación pacifista de los regímenes políticos modernos. - Por otro lado, no sólo su pacifismo se veía atacado, sino que además asistía al espectáculo terrible de una nación en peligro de desaparecer ante el empuje de la potencia militar alemana. Parecía que la historia se repetía y que se estaba en trance de asistir de nuevo a un proceso de capitulación y desgarre del territorio nacional parecido al del 1870. Pero además, razones más personales acabaron por hacer más agudo el dolor de ésta herida. A lo largo de la guerra, Durkheim asistirá a la muerte de gran parte de sus colaboradores directos en el *Année Sociologique*, el grupo de jóvenes investigadores y amigos en los que cifraba las esperanzas de un ulterior desarrollo de la escuela sociológica francesa. En el frente de batalla mueren Hertz, David, Bianconi, Reynier, Gelly (Mauss, 1969, III: 489-96). La escuela nunca se recuperará de éstas pérdidas y hay que situar en éstas fechas las causas de que el proyecto durkheimiano no consiguiera, en los años sucesivos, la continuidad esperada y esperable. Pero hubo un acontecimiento que le hundió aún mas profundamente: fue la muerte de su hijo y discípulo André-Armand Durkheim en los frentes de batalla de Bulgaria. Al igual que hizo en el caso de su colaborador Hertz (1916 b), Durkheim escribirá la necrológica de su hijo en el *Annuaire de l'Association des Anciens élèves de l'Ecole Normale*, de la que éste había sido alumno (1917 a). En ésta necrológica, el dolor del padre va acompañado por el dolor del maestro que había visto en el discípulo uno de los posibles continuadores de la Escuela en un terreno en el que trabaja ya activamente: la sociología lingüística. La muerte del hijo provocará en Durkheim una hondísima depresión de la que ya no podrá --

recuperarse. El 15 de Noviembre de 1917 muere, víctima indirecta de los acontecimientos.

El patriotismo de Durkheim se pondra de manifiesto durante los acontecimientos. Su determinación es la de ayudar activamente en el logro de la victoria final. Con tal fin, realizará una intensa actividad propagandística y participará en toda una serie de asociaciones ligadas a ese fin. Una prueba del enorme esfuerzo que Durkheim realiza durante esos años la suministra el enorme número de comités y asociaciones en las que tomó parte activa: Conseil De L'Universite, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Comité Consultatif de l'Enseignement superieur, Comité aux étrangers au Ministère de l'Intérieur, Comité Français d'Information et d'Action auprès des Juives des pays neutres, Fraternité franco-américaine, Pupiles de l'Ecole Publique, Ligue Republicaine d'Alsace-Lorraine, Société des Amis de Jaurès, Pour le Rapprochement Universitaire (Lukes, 1973: — 554). A pesar de ésta intensa actividad patriótica, no faltarán ataques contra él provenientes de círculos derechistas antisemitas. Según nos informa Lukes, el 19 de Enero de 1916 aparece un artículo en la Libre Parole en que se le acusa de ser agente del Krigsministerium. En Marzo del mismo año ésta acusación se repite en el Senado, en boca de un senador de la derecha, Gaudin de Vilaine (Lukes, 1973: 557). Por la correspondencia que sostuvo en ésta época con X. Léon, sabemos que el ataque ya había aparecido en el parlamento con anterioridad, en enero. En carta a Léon de 26 de enero de 1916 da cuenta de éste incidente parlamentario protagonizado por Mavly y se muestra muy abatido (en Textes II, 478-9).

Pero la actividad más significativa de Durkheim se plasma en sus es

critos. Ya en 1914 se crea un Comité para la publicación de estudios y documentos sobre la guerra. Durkheim es miembro fundador y secretario. En éste Comité se pretende redactar una serie de escritos de propaganda activa en favor de Francia, sobre todo con la intención de difundirlos en los países neutrales. En una carta a X. Léon de 30 de Octubre de 1914 Durkheim da cuenta de éstos propósitos. "Se trata de hacer aparecer panfletos (tracts) que se enviarán a los países neutrales y que neutralizarán; en la medida la lo posible, la propaganda audaz y embustera de Alemania" (En Textes II, 473) Durkheim participa en la elaboración de dos de estos escritos: "qui a voulu la guerre?: les origines de la guerre d'apres les documents diplomatiques" (1915 b) y "l'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre" (1915 c). En la primera de éstas obras, escrita en colaboración con el historiador Ernest Denis, se pretende mostrar la culpabilidad de Alemania en el desencadenamiento de la guerra en base al análisis de una amplia documentación diplomática. Es el segundo escrito el más interesante ya que en él se pretenden determinar los fundamentos ideológicos que han llevado a Alemania a la guerra. El trabajo consiste en un análisis de la mentalidad alemana a través del estudio de uno de sus gestores y representantes más caracterizados: Treitschke. El dictámen a que se llega es que Alemania sufre una megalomanía, una "hiperfrobria mórbida de la voluntad, (...) una especie de manía de querer" (1915 c: 44). Es ésta megalomanía la que le arrastra a esa demencial aventura^{de} pretender doblegar al mundo entero. Esta enfermedad se corresponde a la experiencia de una sociedad como la Alemana, en la que el estado es un absoluto, el ciudadano un simple súbdito, la autoridad simple poder, y dónde el culto al individuo que caracteriza a las sociedades modernas es sustituido por el culto al Estado. En este sentido, Alemania, al igual que su aliada Austria, constituyen sociedades contra natura, monstruo-

sidades desde el punto de vista sociológico. Esta idea aparece ya como uno de los argumentos básicos a exponer en una carta a Léon de 15 de Septiembre de 1914. "Los reinos de Prusia y de Austria son agregados contra natura hechos y mantenidos por la fuerza, y no han sabido reemplazar poco a poco la fuerza y la dependencia constrictivas por la adhesión consentida" (en Textes II, 47-1). Más tarde retomaremos éstas tesis ya que clarifican la concepción durkheimiana de las relaciones entre estado y sociedad civil en la democracia moderna. Lo que ahora importa destacar son las conclusiones a que llega Durkheim. Según el, Alemania no es sólo culpable de agredir a la nación francesa sino además de agredir a la humanidad en su conjunto, porque el tipo de organización que quiere implantar es directamente contrario a la evolución social que ha llevado a la implantación del individualismo y a la progresiva emancipación de la persona humana. "Alemania no puede cumplir el destino que se ha asignado sin impedir que la humanidad viva libremente, y la vida no se deja encadenar para siempre. Se la puede contener y paralizar por una acción mecánica durante algún tiempo, pero acaba por retomar su curso, rechazando hacia la orilla los obstáculos que se oponían a su libre movimiento " (1915 c: 47). Al cabo, la victoria sobre Alemania está asegurada porque es la victoria de la vida sobre las fuerzas oscuras, del futuro de la humanidad sobre su pasado. De éste modo, como en los escritos sobre el Affaire Dreyfus, Durkheim lleva hasta sus últimos niveles significativos los acontecimientos a los que asiste. También como entonces, su seguridad de victoria se fundamenta en la asunción de un Código ético que une la razón, la libertad y el patriotismo.

Durkheim participará también, durante ésta época, en el comité de redacción de las Lettres à tous les français, escribiendo o colaborando en la

redacción de cuatro de ellas (1916 a). Con éstas cartas se pretendía levantar la moral de la población francesa y darle la información necesaria para la comprensión del conflicto. Otra de sus labores de propaganda la realiza Durkheim en la redacción de un libro que se había de difundir en Estados Unidos sobre la universidad francesa, con la finalidad de unir culturalmente a los dos países aliados y de atraer estudiantes americanos a las universidades francesas. El libro tiene por título La vie universitaire à Paris y se publicará en 1918, después de la muerte de Durkheim. Este había escrito el prefacio y la introducción a los libros I y II así como los capítulos I y II del Libro I, en los cuales se hacía una historia sumaria de la Sorbona muy parecida a la que aparece en otra publicación póstuma que recoge sus cursos en París sobre la Evolución pedagógica en Francia (EPF) cuyo análisis abordaremos más tarde.

2. Sociología política

Las relaciones de Durkheim con la vida política que se desarrolla en la IIIª República no es sólo medible en base a su participación activa, sino también a partir del grado de sensibilidad que tanto su labor docente como sus publicaciones mostraron en relación al marco político en que se movía, así como en razón de la adhesión positiva o negativa que a tal nivel se transmite a los valores políticos por los que luchan las fuerzas progresistas en el momento. En relación a esto, podemos sostener que Durkheim es, a la vez, un participante entusiasta en los momentos claves en la vida de la IIIª República y un teórico que recoge e intenta resolver científicamente los temas políticos que en ella se debaten. Hemos dicho al principio de este capítulo que una de las grandes cuestiones que aparecían en el momento --

como clave era la de la definición de las relaciones que se debían establecer entre la sociedad civil y el Estado y, como resultado de ésta temática general, el problema de la democracia en las sociedades avanzadas. Por lo que acabamos de ver, esta temática se había hecho especialmente viva a lo largo del Affaire Dreyfus. Pues bien, la obra de Durkheim estará a la altura de los requerimientos de la sociedad en que se elabora y abordará con interés tal temática. De esto resulta la contrucción de una sociología política que tiene tres polos fundamentales de interés: por un lado, la definición general de las relaciones entre la sociedad y el Estado; por otro, el análisis de la moderna organización democrática de ese Estado y, por último, como resultado necesario de una concepción en la que no separa tajantemente ciencia y acción, ciertas propuestas de reorganización y reforma - que afectan directamente a las estructuras políticas.

2.1. Importancia de la sociología política de Durkheim

La sociología política durkheimiana ha constituido durante mucho tiempo la parte más desconocida de su obra. La razón fundamental de ésta situación radica, sin duda alguna, en que ha sido la más tardía en publicarse. Hasta 1950 sólo eran accesibles algunos retazos de ella. Por una parte estaban los textos sobre las corporaciones que aparecían en las conclusiones de SU (SU: 434-451), en el prólogo a la 2ª edición de la DTS (1902 b) y, por último, en un artículo póstumo publicado en la Revue De Métaphysique et de Morale por Mauss en 1937 que recogía tres lecciones de un curso más amplio sobre moral profesional y cívica (1937 a). Era ésta, por otro lado, la parte de su sociología política menos específica y con una mayor carga polémica, pues en ella se pretendía poner remedio a las enfermedades socia-

les de que se hablaba en la DTS y SU por medio de las corporaciones. Aparte de éstos textos sus concepciones sobre el Estado y la democracia eran en parte rastreables en otros textos de muy distinto estatuto. En la parte de la DTS dedicada a la explicación de las relaciones entre el despotismo y las sociedades segmentarias (DTS: 155-6, 197-205) a que ya hemos hecho mención, en un artículo aparecido en el volumen IV del *Année Sociologique*, "Deux lois de l'évolution penale" (1901 a, *Année IV*, 65-95), sobre el mismo tema de las relaciones despotismo-democracia y, por último, en el texto dedicado al análisis de la mentalidad alemana (1915 c), que ya hemos mencionado. En todos estos casos, se estaba sólo ante fragmentos dispersos insertos en obras que trataban básicamente una temática que trascendía a la otra.

Y sin embargo, la dedicación académica de Durkheim al tema había sido constante. En 1937, en el prólogo al artículo a que nos hemos referido publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mauss nos informaba de ello. "Durkheim repitió por tres veces en Burdeos un curso completo que se podría llamar de " morale". El lo tituló sucesivamente: *physique du droit et des mœurs*, *physiologie du droit et des mœurs*. Bajo ésta denominación yo lo escuché en 1890-2 y fue repetido en 1895-6. Más tarde lo completó y, en 1898-1900, lo redactó de nuevo. Lo denominó de manera más simple: *MOrale et organisation morale* (...) Anteriormente el curso no comprendía la moral cívica y profesional, o, más bien, sólo comprendía las partes que han sido retomadas en la DTS y en SU, sobre el estado anómico de nuestras sociedades y la necesidad de reorganización profesional (...) Repitió ese curso, por entero en dos ocasiones en París, una ante los alumnos de 1904-1906 y otra ante sus últimos alumnos de antes de la guerra (1912-14) (...) Lo retomó aún en conferencias durante la guerra (1915-1916)" (Mauss 1969, III: 501). Del -

texto resultan dos cosas fundamentales. Por una parte, que la elaboración de una sociología política sistemática es contemporánea del Affaire Dreyfus. Hasta entonces la atracción de la política había sido escasa y se había plasmado en las formas asistemáticas en que aparece en la DTS y en SU. Por otra parte, que ese curso fue repetido durante muchos años, con la consiguiente evolución de las ideas. Ahora bien, el único curso escrito de manera definitiva, es el que se redacta en noviembre de 1898 a junio de 1900 (Mauss, 1969, III: 501). Es decir, el curso ligado a la coyuntura del Affaire. Es éste el que se publicará en dos fases. Una primera, ya reseñada, en 1937 en que aparecen tan sólo las tres lecciones dedicadas a la moral profesional y otra en 1950, año en que se publicará a instancia del decano de la Facultad de Derecho de Estambul, Kubali (Kubali, 1950) en Estambul y París simultáneamente el texto íntegro del curso con el título Leçons de Sociologie Physique des mœurs et du droit (LS). Pero, según nos informa Mauss, desde la fecha de redacción de ese curso hasta su muerte, Durkheim había - cambiado mucho sus ideas. Estas aparecerían ya redactadas para las conferencias de 1915 y 1916 que anteriormente mencionaba Mauss. Pero esta redacción se ha perdido. "¡Pérdida irreparable! comenta Mauss, ya que las ideas de Durkheim, sobre el Estado en particular habían evolucionado. En efecto, había modificado ciertas partes de su teoría del Estado bajo la impresión de su estudio de las tesis alemanas y en particular, de las tesis de Treitschke" (Mauss, 1969, III. 476). Resulta así que la modificación de sus ideas sobre el tema está ligada a la existencia de otra coyuntura especialmente crítica, la 1ª Guerra Mundial. A pesar de que no dispongamos de los textos de esas - conferencias, algunas de las ideas que seguramente se expondrían en ellas - nos son accesibles por la lectura del opúsculo "l'Allemagne au dessus de tout ...", en que se realiza, como ya mencionamos, el estudio de la mentalidad

alemana y de Trietschke en particular. Es ésta la razón de que las utilizemos más tarde.

Aparte de la LS se han publicado posteriormente algunos fragmentos de la sociología política de Durkheim. Lenoir publicó en 1958 un texto sobre "l'Etat" en la *Revue Philosophique* y en 1959 y 1962 dos textos, "La Democracia" y "La Sociedad política" respectivamente, en la *Revista Mexicana de Sociología*. En la presentación del texto de 1958 se notifica que el escrito es un fragmento de unos cuadernos escolares de Durkheim, que éste dió a Lenoir en 1915 y que, bajo el título de "Enseignement de Morale", habían sido redactados en un lapso de tiempo que va de 1900 a 1905 (Lenoir, 1958: 433). Los tres escritos son más incompletos que el curso publicado en 1950 y no existe ningún cambio en las ideas expuestas en éste último. Los últimos escritos de Durkheim sobre el tema han aparecido a raíz de las investigaciones de Lukes y están recogidos en el Tomo III de los Textes publicados por Karady (Textes III, 220-4). Se trata de notas tomadas por Cuvillier a un curso dictado por Durkheim en la Sorbona el año escolar 1908-9, sobre la moral. Las partes recogidas se refieren a la moral cívica y patriótica. Se trata de una reproducción de las ideas que aparecen en LS.

La preocupación por la teoría política, por otro lado, constituye también una característica no despreciable del conjunto de la escuela durkheimiana. Tal vez sea Bouglé el que más empeño puso en ello, sin duda debido a su doble condición de prolífico divulgador y hombre muy ligado a la acción y la política. (Ver Logue, 1979). En múltiples ocasiones aborda el problema de las enseñanzas libradas por la sociología sobre las estructuras y la acción politica (Bouglé: 1896a, 1899; 1900; 1901; 1904; 1905). Pero es Mauss el que apa

rece como el continuador más fiel de las ideas de Durkheim sobre el tema. Hay dos estudios, uno fechado en 1920, que lleva el título "la Nation", y otro fechado en el mismo año, que es una comunicación a un coloquio organizado en Londres con el título *The problem of nationality*, en que se aborda una temática muy parecida a las que aparece en las LS y con orientaciones y conclusiones muy análogas. El primer trabajo —el más importante por lo sistemático— no fue, con todo, conocido hasta su publicación póstuma por Lévy Bruhl en el *Année Sociologique* 1953-4. Ha sido publicado en las obras completas (Mauss, 1969, III: 571-625). El otro, también publicado en las obras completas (Mauss 1969, III, 626-4), tuvo escasa circulación. Con esto se —agrandó la ignorancia sobre la preocupación y las aportaciones de la escuela sociológica francesa a la sociología política.

Esta accidentada, incompleta y tardía publicación ha determinado que la sociología política de Durkheim no haya obtenido, hasta hace poco, la audiencia que se merece. En esto influye mucho su descocimientos por parte de Parsons, ya que su lectura de Durkheim es de 1937. Dado que el fruto de esa lectura, la estructura de la acción social, ha ejercido tanta influencia en la comprensión de Durkheim y dado que en ella el énfasis se hace sobre todo sobre el problema del orden y de la conciencia colectiva, las ideas progresistas de Durkheim sobre el Estado y la democracia han tendido a ser relegadas por un gran número de estudiosos. Hasta años recientes, parecía que los únicos puntos revelantes de su sociología política eran sus teorías sobre las corporaciones (así Barnes, 1920) y sobre el nacionalismo dominante en su concepción del Estado y la Nación (así Mitchell, 1931). Sólo a partir de los años 60 han aparecido estudios que rompen este marco y muestran la enorme amplitud y revelancia de la sociología política de Durkheim. Así los

trabajos de Richter (1960), Allardt (1967), Filloux (1970; 1977: 215-57), Giddens (1971b), Rodríguez Zúñiga (1973; 1978: 101-31), Lukes (1973: 255-76) Birnbaum (1976), Lacroix (1976; 1977).

Como todos éstos autores citados últimamente, somos también de la opinión que la sociología política de Durkheim tiene una enorme relevancia, ya en sí misma, ya como vía para la comprensión de las orientaciones fundamentales de su teoría sociológica. En sí misma porque en ella se destacan ciertas tesis sobre el Estado y la democracia que son originales y, en cierta medida, renovadoras. En cuanto que forma parte de la interpretación sobre la dirección fundamental de su obra, porque, por un lado, nos permite completar sus ideas sobre la organización política de las sociedades organizadas, así como de sus males y posibles medidas terapéuticas y por otro, nos permite evaluar más ajustadamente los instrumentos teóricos utilizados por Durkheim. En efecto, en relación a éste último punto, veremos mas tarde que así como la DTS nos permite reconstruir positivamente el modelo teórico que había hecho posible la solución asignada a la problemática fundamental de la cuestión social, su sociología política nos permitirá dar cumplida cuenta de las servidumbres que tal modelo conlleva, entendiendo por éstas aquellas pérdidas de instrumentos analíticos que son necesarios para la asunción y resolución de tal problemática.

2.2. Sociedad política, Estado y democracia

Al abordar el análisis durkheimiano de la política son necesarias ciertas precisiones previas que permitan una ajustada comprensión.

ser que en lo que es. En realidad, la teoría, apegada a la práctica, intenta fundamentar una conformación de la política en la que sean realizables los ideales democráticos ligados al culto de la persona humana que las fuerzas progresistas de la III^a República, y Durkheim como uno de sus ideólogos orgánicos, tienen como programa.

En tercer lugar, hay que destacar que la sociología política se construye teniendo en cuenta un marco conceptual que, por no estar muchas veces explicitado, no es por ello menos imprescindible tenerlo en cuenta. Tal marco conceptual es el elaborado básicamente en la DTS. La tipología de estructuras sociales y solidaridades, la ley histórica de desarrollo de la división del trabajo y el consiguiente paso de las sociedades segmentarias a las organizadas, la diferenciación entre los sistemas de control propios de la solidaridad mecánica y los de la solidaridad orgánica, son marcos de referencia que hay que tener en cuenta para una correcta comprensión de las tesis desarrolladas. No queremos decir con esto que Durkheim no haya avanzado y, por lo tanto, modificado las tesis que se establecieron en la DTS. Sin duda, hay nuevos enfoques y sobre todo nuevos énfasis que hacen resaltar aspectos anteriormente dejados de lado. Pero lo que se pretende resaltar es que el análisis del Estado y de sus formas posibles (predemocráticas y democráticas), el análisis de la conformación moderna de la ética cívica, tienen a los conceptos desarrollados en la DTS como punto fundamental de referencia sin el que no se podrían comprender en gran parte.

Hay que destacar, por último, un punto que tiene aún mayor trascendencia ya que conecta directamente con la lógica contral de toda nuestra interpretación. En efecto, para comprender la teoría política durkheimiana hay —

que tener en cuenta la problemática de que parte. Pues bien, nuestra interpretación es que esa problemática es simétrica de la problemática central que se había abordado en la DTS. En ésta primera obra, tal como hemos demostrado en su momento, el punto problemático de partida es la cuestión social entendida como contradicción entre individualismo y socialismo, en una primera versión, y como contradicción entre autonomía personal y solidaridad social en su versión definitiva. Contradicción que ponía como finalidad de todo el análisis el problema de la reconciliación de los polos aparentemente antagónicos. Pues bien, esa contradicción de partida es retenida plenamente en los textos sobre teoría política y situada a un nuevo nivel absolutamente simétrico al inicial. La contradicción social más amplia es retenida como específica contradicción política. Es ésta la que media entre el hombre como ciudadano y la sociedad como estado. El concepto que engloba a ambos términos es, como veremos, el de sociedad política. De aquí la pregunta central que se va a intentar responder: ¿se desenvuelve la sociedad política en una contradicción indisoluble entre dos polos que se intenta afirmar el uno sobre el otro o más bien los fines por los que se mueven ambas instancias están perfectamente reconciliados y constituyen resultados históricos de procesos no contradictorios que tienen a ese mismo término que los engloba, la sociedad política, por fundamento?. Tal es el problema básico que ahora nos ceñimos a enunciar. Más tarde lo abordaremos directamente y mostraremos la perfecta simetría que hay en su conformación y resolución con los análisis de la DTS.

Hemos establecido que la finalidad explícita de los textos de teoría política es la fundamentación de una ética cívica. Siendo ésta el sistema de derechos y deberes que se establecen entre el ciudadano y el estado, -

el punto de partida indispensable para comprenderla consistirá lógicamente en establecer el tipo de grupo social en que aparece. Este grupo es la sociedad política. No hay ética cívica si no existe una sociedad organizada políticamente, pues sólo en ella el poder o la autoridad aparecen como Estado y los individuos como ciudadanos. Para la determinación de las características de ese tipo específico de sociedad, Durkheim parte de una serie de críticas a definiciones clásicas sobre el tema. Se ha pretendido, nos dice, establecer la existencia de una sociedad política en base a tres criterios dominantes: la diferenciación de gobernantes y gobernados, el dominio sobre un territorio ejercido por un grupo y el número de habitantes mínimo que hace - que una sociedad pase de una organización prepolítica a otra política (LS: 79-81). Pero éstos tres criterios le parecen insuficientes a Durkheim. El primero porque no delimita claramente las fronteras entre la sociedad política y la que no lo es todavía: en efecto, en la familia, que no constituye una sociedad política, hay una clara diferenciación de papeles de dominio y subordinación (LS: 79-80). El segundo criterio es criticado por ser demasiado amplio, en ciertos aspectos, y muy restrictivo en otros. En efecto, la - tenencia de un territorio propio puede ser característica típica de un grupo familiar o puede ser un rasgo que falta en las sociedades de tipo nómada, que no por ello dejan de ser políticas. (LS: 80). Por último, el tercer criterio es criticado por lo arbitrario: es muy difícil establecer un criterio numérico válido universalmente que diferencie a las sociedades organizadas políticamente del resto de las sociedades (LS: 81). Las insuficiencias de todos es tos criterios radican claramente en su incapacidad para establecer los límites entre sociedades pre-políticas y sociedades políticas, entre lo que Durkheim llamará las sociedades de tipo secundario y las sociedades de tipo primario. El criterio que expondrá será uno que englobe a ambas. Se definirá como so-

ciudad política" a la formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad que no depende de ninguna otra autoridad regularmente constituida." (LS: 81-2). Los elementos de la definición son pues dos. Por un lado, la existencia de sociedades secundarias, entendiendo por éstas la familia, empresas, asociaciones profesionales, etc. "las sociedades políticas son necesariamente policelulares o polisegmentarias" (LS: 83). Los hombres que forman parte de ellas forman a la vez parte de otras sociedades de ámbito menor. De aquí también el resultado de que, a la vez que existe un sistema de normas que afecta indistintamente a todos los componentes de la sociedad política, — hay subsistemas normativos que les afectan específicamente en sus relaciones con esos grupos secundarios. Por otro lado, la sociedad política supone autocefalia, la existencia de una instancia última de autoridad que no depende de ninguna otra externa a ella. Esto conlleva que en las sociedades políticas exista una cierta centralización de la autoridad, una instancia en la que se resume y contiene la autoridad soberana. Esta instancia es el Estado. Vemos así el resultado de la definición. Con su concepto de sociedad política, Durkheim engloba al estado y la sociedad civil. Este último concepto no aparece en las LS, pero sí aparece en un texto posterior. En efecto, en el opúsculo sobre la mentalidad alemana de 1915, se traduce el concepto de pueblo englobado en una sociedad política al concepto alemán de sociedad civil. "Para designar lo que nosotros llamamos el pueblo cuando lo oponemos al Estado, Treitschke, y con él muchos teóricos alemanes, emplean con preferencia la expresión sociedad civil (Die bürgerliche Gesellschaft). La sociedad civil comprende todo aquello que en la nación no depende directamente del Estado: la familia, el comercio, la industria, la religión (...), la ciencia y el arte. Todas estas formas de actividad tienen el

carácter común de que vamos a ellas por nosotros mismos, por pura espontaneidad (...). Toda una vida que nace y se desarrolla sin intervención del Estado" (1915 c: 27-8). En el texto de las LS ésta diferenciación sociedad civil-estado es designada como diferencia entre gobernantes y gobernados (LS: 84) o, más precisamente, como diferencia entre el Estado y la Nación (LS: 125-6). Así pues, las sociedades secundarias de que se habla en la definición pueden ser recogidas en el concepto de sociedad civil. La sociedad política resulta ser así la unión del estado y la sociedad civil o la nación organizada en estado.

El Estado no es más que una parte de la sociedad política, aunque a veces el lenguaje común lo confunda con ésta. "Dado que es necesaria una palabra para designar al grupo especial de funcionarios encargados de representar tal autoridad ((la de la sociedad política), convendremos en reservar para ese uso la palabra Estado. Sin duda es frecuente llamar Estado no al órgano gubernamental, sino a la sociedad política en su conjunto, al pueblo gobernado en ^{y a} su gobierno en su conjunto (...). Así se habla de los estados europeos, se dice de Francia que es un Estado. Pero como es conveniente disponer de términos especiales para realidades tan diferentes como la sociedad y uno de sus órganos, llamaremos de manera mas específica Estado a los agentes de la autoridad soberana y sociedad política al grupo complejo del que el Estado es el órgano eminente " (LS: 84). Del texto resulta claramente que el concepto de sociedad política le sirve a Durkheim para incluir en un mismo espacio, pero diferenciándolos, dos tipos de actores especiales, gobernantes y gobernados, y dos tipos de complejos institucionales, el Estado y la sociedad civil. De ésto resulta que la definición de cada uno de los términos debe darse por referencia al otro, delimitando aquellos espacios de la so-

ciedad política que corresponden a cada uno de ellos. La definición del Estado se hace así restrictiva. El Estado no agota toda la sociedad política, sino que es tan solo un órgano suyo. Este órgano queda delimitado en base a dos criterios. Un primer criterio espacial: aquellas esferas de la sociedad política que se han de designar propiamente como Estado. El segundo criterio es el de la competencias: aquellas funciones que ha de cumplir específicamente el Estado.

Cara a la delimitación espacial, Durkheim proporciona un criterio bastante impreciso: el Estado es un cuerpo de funcionarios; donde acaba el espacio de los funcionarios acaba el del Estado. Pero esta delimitación basada en los actores es imprecisa " ¿Dónde acaba y dónde empieza el grupo de funcionarios que está investido de esa autoridad y que constituye, hablando con propiedad, el Estado? La pregunta es tanto más necesaria cuanto que el lenguaje ordinario cae, en relación a éste tema, en muchas confusiones. Se dice continuamente que los servicios públicos son servicios estatales; se sostiene que la justicia, el ejército, la iglesia, allí donde hay una iglesia nacional, forman parte del estado. Pero no hay que confundir con el mismo estado los órganos secundarios que reciben de manera más inmediata su acción y que en relación a él no son más que órganos de ejecución. Por lo menos, habrá que distinguir en relación a éstos últimos el grupo o los grupos especiales -ya que el Estado es complejo- a los que están subordinados estos grupos secundarios que se denominan de manera más específica las administraciones" (LS: 85). De éste texto resulta la distinción entre tres niveles de la sociedad política: el Estado propiamente dicho, las administraciones y la sociedad civil. La razón para diferenciar el estado y las administraciones no parece inicialmente muy sólida. Es fruto de un desco de dife-

renciar los órganos de toma de decisión de los órganos de ejecución. En efecto, más tarde Durkheim insiste sobre el tema y sostiene que el Estado no es el poder ejecutivo. "El Estado no ejecuta nada, el consejo de ministros el príncipe, al igual que el parlamento, no actúan por sí mismos, dan órdenes para que se actúe. Combinan ideas, sentimientos, sacan de ellos resoluciones, transmiten esas resoluciones a otros órganos que las ejecutan; pero su papel se limita a esto" (LS: 87). Lo que hay que resaltar es, pues, que la definición de las funciones del estado es la que determina la delimitación especial del estado. Es el hecho de que, en principio, se asigne una determinada función al Estado, lo que hace que se desglose de él el cuerpo de la administración.

Abordemos pues el tema de la definición de las funciones del Estado. Tal como se ha presentado, éste es un órgano que tiene por función representar la autoridad soberana de la sociedad política. En cuanto que tal representante, su función, en principio, es traductora, expresiva de una autoridad que no reside en, ni emana de él, ya que sólo existe en la sociedad. En este sentido, el poner al Estado en el seno de la sociedad política es fundamental para Durkheim, ya que solo así puede someter, en última instancia, - aquél a la sociedad civil. Pero la delimitación de funciones va más allá de éste primer enunciado. El Estado es también gestor de esa autoridad delegada. En cuanto que gestor, tiene una función delimitada: Ser el órgano emisor del pensamiento social. De aquí las razones de su diferenciación con respecto a la administración. "Toda la vida del Estado propiamente dicha no se desarrolla en acciones externas, en movimiento, sino en deliberaciones, es decir, en representaciones. Son otros, son las administraciones de todo tipo, los encargados de realizar movimientos, se ve así la diferencia exis

tente entre éstas y el Estado; ésta diferencia es igual a la que separa al sistema muscular del sistema nervioso central " (Ls: 87). La analogía es precisa. El Estado es el cerebro social del que emanan, tras deliberación, una serie de representaciones legítimas que vinculan al conjunto de la vida social. De aquí que se diga que los órganos estatales propiamente dichos "están calificados para pensar y actuar en el lugar de la sociedad" (LS: - 85). De aquí también la redefinición definitiva del Estado. Es éste "un grupo de funcionarios sui géneris, en cuyo seno se elaboran representaciones y voliciones que obligan a la sociedad, aunque no son obra de la colectividad" (LS: 86). El Estado, pues, no sólo representa sino que determina la autoridad social. Esta se convierte, por su acción, en sistemas concretos de representaciones en los que se definen los derechos y deberes a que se someten su acción y la de los ciudadanos. Pero está legitimado para realizar tal labor no sólo en cuanto que representante de la sociedad, sino en cuanto que también es instancia específica del pensamiento social. Sólo en cuanto el Estado es razón puede decidir en vez de la colectividad. "El Estado es, hablando con rigor, el órgano mismo del pensamiento social. En las condiciones presentes, éste pensamiento se dirige hacia metas prácticas y no especulativas. El Estado, al menos en general, no piensa por pensar, por construir sistemas doctrinales, sino para dirigir la conducta colectiva. No por ello deja de ser ^{el} pensar su función especial " (LS: 87). Pensar, deliberar, decidir es la función del Estado. Pero al cumplirla ha de topar con el conjunto de pensamientos y resoluciones sociales elaboradas fuera de él. El Estado no puede agotar todo el pensamiento social, es decir, todo el sistema de las representaciones socialmente vigentes, porque el Estado no agota a la sociedad política. "No es exacto decir que el Estado sea la encarnación de la conciencia colectiva, ya que ésta lo desborda por todas partes (...) El Es-

tado sólo es la sede de una conciencia especial, restringida" (LS: 86). Las representaciones estatales forman parte de las representaciones colectivas socialmente vigentes y por ello la conciencia que el Estado encarna forma parte de la conciencia colectiva. Pero, como en el caso de la sociedad política, el que forme parte de la conciencia colectiva no quiere decir que tenga su monopolio. "En toda sociedad hay o ha habido mitos, dogmas, si se da el caso de que la sociedad política sea a la vez una iglesia, o tradiciones históricas, morales, que constituyen representaciones comunes a todos sus miembros y que no son obra de ningún órgano determinado (...) Hay así toda una vida psíquica que está difusa en la sociedad. Pero hay otra que tiene al órgano gubernamental por sede especial" (LS: 85). La relación entre ambos sistemas de representaciones no puede ser antagonismo a no ser en situaciones patológicas. En efecto, si el Estado no sólo administra y completa la autoridad social, sino que además lo hace en cuanto que la representa, sus determinaciones no pueden ser antagónicas del resto de las representaciones sociales, sino complementarias. Las representaciones estatales, la conciencia estatal, están caracterizadas por su mayor reflexibilidad en relación al resto de las representaciones colectivas. La conciencia del Estado "es más clara, tiene de sí misma una mayor conciencia (...)" Las representaciones que vienen del Estado son siempre más conscientes de sí mismas, de sus causas y fines. Han sido establecidas de manera menos - subterránea. El agente colectivo que las elabora se da cuenta mejor de lo que hace" (LS: 86). El psiquismo colectivo encuentra en el Estado un órgano para la racionalización de la vida colectiva. Gracias a él, ésta no se desarrolla en razón del automatismo, de los hábitos, de aspiraciones y deseos irracionales, sino en base a la reflexión, la medida, la adecuación de los fines y los medios, etc. De aquí que haya dos tipos de vida colectiva. "La

una proviene de la masa colectiva y en ella se encuentra en estado difuso; consta de esos sentimientos, de esas aspiraciones y creencias que la sociedad ha elaborado colectivamente y que están en todas las conciencias. La otra es elaborada en ese órgano especial llamado Estado o gobierno. Las unas y las otras están estrictamente relacionadas. Los sentimientos difusos que circulan por todo lo ancho de la sociedad actúan sobre las decisiones que adopta el Estado e, inversamente, las decisiones que adopta el Estado — (...) repercuten sobre la sociedad (...) Pero por muy reales que sean esta acción y reacción, hay con todo dos formas muy diferentes de vida psicológica colectiva. La una es difusa, la otra organizada y centralizada. La una, en razón de esa difusión, permanece en la penumbra del subconsciente (...) Toda esta vida tiene algo de espontáneo y automático, de irreflexivo. Por el contrario, la deliberación, la reflexión son lo característico de todo lo que ocurre en el órgano gubernamental " (LS: 113). Así pues, por un lado conciencia estatal y conciencia colectiva están en perpetua comunicación e interacción. En éste sentido, el Estado es expresivo, traductivo, de la conciencia colectiva ya que en sus resoluciones se objetivan aspiraciones de la colectividad. Por otro lado, el Estado es gestor específico de la conciencia colectiva. Por una parte, organiza y ubica claramente a esa conciencia en una instancia delimitada y específica. Por otra, hace que la conciencia acceda a un nivel superior de racionalidad. Durkheim no teme recurrir a analogías orgánicas para explicar las relaciones entre ambas conciencias. Lo mismo que en el individuo son diferenciables conciencia y subconsciente, en la vida social cabe hablar de una conciencia irreflexiva y oscura que está en estado difuso, y una conciencia racional y clara que filtra los deseos e impulso que provienen de la otra y los convierten en ordenación racional de la vida social (LS: 113-4). En base a esta distinción, la ges-

ción de la autoridad social por parte del Estado, puede resultar en decisiones que se enfrentan a las aspiraciones sociales inmediatas. "Cuando el Estado piensa y decide, no se puede decir que es la sociedad la que piensa y decide por medio de él sino que aquél piensa y decide por ella. No es un simple instrumento de canalización y concentración " (LS: 86). Ahora bien, si bien en éstos casos el estado-gestor no representa ni traduce estados de la conciencia colectiva difusa, no lo hace porque tenga autoridad propia, o poder propio, sino porque en tales momentos se somete a la razón. De la argumentación durkheimiana se puede llegar a la conclusión de que el Estado carece de poder, pero que si en algunos casos sus decisiones van en contra de la colectividad entonces lo que se muestra no es el poder del Estado sino el de la razón. Su función de racionalizador de la vida colectiva le dota de esos derechos, pero también de esos deberes.

De lo que llevamos expuesto resultan ya las características propias de la sociología política de Durkheim, sus virtudes y sus defectos. Su aportación fundamental consiste en la aplicación sistemática de un principio metodológico que, como ha resaltado Lacroix (1977: 44) y Richter (1960: 185-6), impide todo tratamiento aislado de las estructuras políticas. El Estado ha de ser analizado en el interior del concepto más amplio de sociedad política y sus estructuras y funciones en el seno de una relación, no de él consigo mismo, sino de él con el otro término incluido en ese concepto más amplio, la sociedad civil. Será este principio, como veremos dentro de poco, el que le permita diferenciar las distintas formas de Estado. Pero ha sido ese principio el que le ha permitido establecer el significado de la autoridad del estado y de las funciones que cumple. Desde ese principio metodológico, sin embargo, se llega, en muchas ocasiones, a la degradación de las estruc

turas políticas al estatuto de estructuras puramente expresivas de algo que no son ellas, a la pérdida de percepción de su relativa autonomía y especificidad en el seno de la sociedad política más amplia. El Estado no sólo se convierte en un ente deliberador pero no actuante, sino que además es sólo la expresión de un consenso para cuyo mantenimiento o creación nada pone. Desde éste punto de vista, el Estado queda subordinado a la sociedad civil. Además cuando el Estado actúa como gestor y administrador, cuando resulta que tiene una capacidad propia de decisión y una causalidad social específica, entonces se le analiza como simple racionalizador. Es la razón, - no el Estado, lo que actúa por boca de éste.

Coherente con éste planteamiento es un rasgo que los interpretes más críticos de la sociología política de Durkheim (Filloux, 1970: 35; Rodríguez Zúñiga, 1973: 28; 1978: 126-7; Giddens, 1971b:509-10; Birnbaum, 1976: 246-52; aún cuando Filloux, 1977: 220-1, 226-8 se muestre ahora en contra) han destacado. Se trata de la pérdida de la problemática del poder y la dominación, que hace diferenciar netamente la sociología política durkheimiana de la de Marx y Weber. El Estado no es poder sino encarnación de la autoridad social. Las relaciones políticas no son de dominación sino simplemente expresivo-racionalizadoras. Tales son las tesis fundamentales que resultan de los escritos de Durkheim. Y éstas tesis no son causales, sino producto de ciertas constantes de su pensamiento. En efecto, el Estado está imposibilitado para ser poder si, por un lado, se le reduce a razón o a expresión de la sociedad civil, y si por otro, esta sociedad civil es comprendida en base a un modelo organísmico por el cual la diferenciación social no supone - contradicción, ni la integración social implica necesariamente imposición, dominación. Desde éste punto de vista, la problemática de la dominación, de

la imposición, del poder tiene que estar necesariamente ausentes de la obra de Durkheim, La sociedad política es como un organismo cuyas funciones directivas son realizadas por un órgano especializado, el Estado. Pero como en todo organismo, no existe contradicción sino diferenciación. De éste modo, el Estado no sólo no es diferenciado como estructura autónoma de poder, - cuya función es integrar coactivamente (sea esa coacción legítima o no en el sentido weberiano) a la sociedad, sino que tampoco puede ser tenido por una estructura subordinada a la sociedad civil pero que reproduce las contradicciones antagónicas que en ella se producen, siendo ésta la razón de que su interposición práctica fundamental sea la coactiva. Hay una separación tajante de las tesis de Weber y Marx. Para decirlo de una manera esquemática pero muy expresiva, para Durkheim el poder no es un bien escaso y apatecible, ni hace falta para cohesionar una sociedad desgarrada por - sus conflictos. Más tarde recogeremos esos elementos y los reorganizaremos en función de una interpretación de conjunto que nos acerque a los temas propuestos en los anteriores capítulos.

Pasemos ahora al análisis de las formas del Estado, porque éste análisis nos llevará a la teoría durkheimiana de la democracia,

Las formas en que puede aparecer el Estado no están en función de su estructura interna, sino del tipo de relación que se mantiene, en el interior de la sociedad política, entre sus dos complejos institucionales, el Estado y la sociedad civil. Esta hipótesis se puede establecer también en otra de sus variantes: son las relaciones entre la conciencia estatal y el resto de la conciencia colectiva las que determina la configuración del Estado. Estas relaciones se pueden medir en dos campos distintos: Extensión

relativa de las competencias del Estado en relación a las del resto de la sociedad, y extensión y frecuencia de la comunicación entre el Estado y el resto de la sociedad (LS: 116-7). Por la acción de éstas dos variables resultan dos tipos polares de formas de estado. "En un punto extremo, la conciencia gubernamental está lo más aislada que puede del resto de la sociedad y tiene un mínimo de extensión. Se trata de la sociedad de tipo aristocrático o monárquico, entre las que quizás sea difícil distinguir" (LS: 117-8). Lo característico es que, por una parte, el monto de las competencias de la conciencia estatal es pequeño y que, por otra, está rota, o encuentra muchas dificultades, la comunicación entre ésta y el resto de la conciencia social. En base a esto, su vida social queda configurada de manera especial: es mayor el peso del subconsciente colectivo que el de la conciencia reflexiva. De ahí el peso de las tradiciones, de las representaciones difusas y oscuras, incapaces de adaptarse a los cambios que se operan en el medio. (LS: 120-2). El Estado resulta una institución separada del resto de la sociedad. Esta separación llega a configurarse como subordinación de la sociedad al Estado y de ahí la tendencia a la configuración de éste en términos religiosos (LS: 90). En el otro extremo están las sociedades democráticas. "Cuánto mas estrecha resulte la comunicación entre la conciencia gubernamental y el resto de la sociedad, tanto más se extiende esa conciencia y comprende un número creciente de cosas en su seno, tanto más democrática es la sociedad" (LS: 118). La democracia resulta configurada de manera que contrasta con lo que son las ideas usuales sobre ella. No es, según Durkheim, el gobierno directo de todos, pues esto es propio de una sociedad preestatal. En la democracia se mantiene la diferencia típica entre gobernantes y gobernados (LS: 119). No es tampoco característica de un gobierno débil. El Estado puede ser democrático y a la vez estar

fuertemente organizado (LS: 122). No es, por último, tampoco la tiranía del individuo sobre el Estado (LS: 127). Por el contrario, la democracia ha de ser medida en base a los dos variables antes enunciadas: " 1º. La extensión más o menos grande de la conciencia gubernamental; 2º. la comunicación mas o menos estrecha de éstas conciencias individuales (...) Desde éste punto de vista, la democracia se muestra pues como la forma política en base a la - cual la sociedad accede a una conciencia más pura de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto más considerable sea el papel que la reflexión, la deliberación, el espíritu crítico juega en el desarrollo de los asuntos públicos" (LS: 123). Esta mayor conciencia de sí mismo es un resultado mecánico de cómo ha quedado configurada la relación entre la sociedad y el Estado. El Estado ha ganado un monto muy amplio de competencias. De aquí - que la reflexión, la deliberación, las decisiones ponderadas sean propias de gran parte de las representaciones colectivas socialmente vigentes. Pero además, el Estado está en un contacto más estrecho con la sociedad, de forma que todo se haga más transparente. La democracia organiza un conjunto de instituciones para asegurar ese contacto regular. " Estas instituciones son las que permiten que el público siga la marcha del gobierno (asamblea pública, periódicos oficiales, educación destinada a poner al día al ciudadano y en situación de cumplir sus funciones, etc.) o que transmiten directa o indirectamente^a los órganos fundamentales los resultados de sus reflexiones (órganos del derecho de sufragio)." (LS: 116). La democracia es - pues comunicación esclarecedora entre la sociedad y el Estado. Todo se hace más claro, más reflexivo porque las decisiones del Estado penetran en toda la vida social rompiendo la inercia de tradiciones irracionales, pero también porque progresivamente las decisiones sobre la colectividad se hacen accesibles al conjunto de los ciudadanos que se ven obligados a reflexionar

progresivamente las fuerzas colectivas, (...) ha preparado el advenimiento de la democracia y ella misma ha sido, en relación a lo que existía con anterioridad a ella, un gobierno democrático. (...) Así pues, la democracia no fluye con libertad desde hace 40 ó 50 años; su progreso es continuo desde el comienzo de la historia"(LS: 123). Resulta pues que la historia política de la humanidad tiene una dirección inequívoca hacia un progresivo dominio racional sobre el medio y una progresiva configuración racional de la convivencia. En éste sentido, es la historia de la democratización. Y no es este un camino causal, accidental, sino un producto necesario de la acción de fuerzas estructurales que están por encima de la voluntad del hombre. "Es fácil comprender lo que determina éste tipo de desarrollo. Cuanto más vastas y complejas son las sociedades, tanto más necesidad tiene de reflexión para su conducción. La rutina ciega, la tradición uniforme no pueden servir para reglamentar la actividad de un mecanismo más delicado. Cuanto más complejo se hace el medio social, tanto más cambiante resulta, (...) y cuando las circunstancias cambian sin cesar es preciso (...) que el hábito no sea el señor soberano. Sólo la reflexión permite descubrir las nuevas prácticas útiles, pues sólo ella es capaz de tener en cuenta por anticipado todo lo que ha de ocurrir" (LS: 123-4). El eco de las tesis de DTS es plenamente audible. De nuevo, los cambios históricos, la evolución social, son retrotraídos a sus causas estructurales. Con la aparición y progreso — de la división del trabajo social, fruto de cambios morfológicos, las sociedades segmentarias van siendo desplazadas por las organizadas. El nuevo medio se hace más complejo e interdependiente. Por otro lado, los — mecanismo de control también cambian. Hace crisis el tradicionalismo y se establecen nuevos mecanismos sociales más plásticos, para poder administrar racionalmente el cambio. Uno de esos mecanismos es el Estado.

Al ampliar éste su esfera de competencias, gran parte de la vida social se hace transparente, plástica y se hace posible la toma de decisiones puramente racionales. En éste sentido pues, la Ley de progreso de la división del trabajo, que había desembocado en las tesis sobre la necesidad de la crisis de las sociedades segmentarias y su correspondiente solidaridad mecánica, encuentra una nueva proyección simétrica con la anterior. El advenimiento progresivo de las sociedades organizadas y del sistema de control basado en la solidaridad orgánica va acompañado por cambios en la estructura política que suponen, doblemente, la ampliación de las competencias del Estado y el incremento de la frecuencia e intensidad de la comunicación entre el Estado y la sociedad civil. De este modo, la organicidad de las tesis durkheimianas es suma. La historia queda comprendida en el seno de una interpretación que la capta en los distintos niveles de su evolución.- Sociedades organizadas, solidaridad orgánica y organización democrática - de la sociedad política constituyen los polos fundamentales de cambio hacia los que se dirige, impulsada por la progresiva división del trabajo, la historia de la humanidad.

Pero con todo, se va a asistir a una quiebra en la simetría perfecta con las tesis de la DTS. En esa obra, según vimos en el Capítulo I, - los cambios en la estructura social, y los consiguientes cambios en las fisiología social, eran producto mecánico de cambios morfológicos. Sin duda, esta tendencia hacia la explicación mecánica de la vida social estaba, en parte, dulcificada por la toma en consideración de causas secundarias, que actuaban también decisivamente sobre la evolución social y que no se podían retrotraer al campo puramente morfológico. Pero a pesar de ello el enfoque analítico, al diferenciar causas primeras y causas secundarias,

asignaba a las primeras, que eran de tipo morfológico, un vigor e importancia que las destacaba netamente sobre las secundarias. Resultado de éste - enfoque era la concepción de las representaciones sociales. Estas eran explicadas como reflejo de estados sociales, y en base a ello, se suponía que, por sí mismas, carecían de poder causal autónomo. Eran los cambios en los estados sociales, en el medio social, los que explicaban los cambios en el sistema de representaciones y no al revés. Por el contrario, en los textos sobre teoría política que comentamos, la aparición de la democracia no es explicada tan solo como fruto de cambios en el medio social, sino - además como producto de cambios en el sistema de ideas morales. Esta nueva concepción será recogida claramente en el siguiente texto: "los progresos de la democracia al mismo tiempo que constituyen una necesidad exigida por la situación del medio social, resultan igualmente exigidos por nuestras - ideas morales más esenciales. La democracia, en efecto, (...) es el régimen político más conforme con nuestra concepción actual del individuo" (LS: - 124). Desde éste punto de vista, la democracia es fruto de una doble exigencia dictada tanto por el medio social como por las ideas morales modernas. Estas últimas adquieren un estatuto causal del que carecían en la DTS, ya que en esa obra el culto al individuo aparecía como un producto mecánico de la vida social, como un simple reflejo de una situación social. Ahora - el individualismo, cuyo nuevo estatuto ya entrevimos en parte en el análisis de los textos sobre el Affaire Dreyfus y que habremos de analizar un poco más tarde dentro de ésta misma sección, aparece como un factor causal que - llama a la existencia la configuración en términos democráticos de la sociedad política y el Estado modernos.

Es importante reseñar éste cambio en el enfoque ya que tiene importancia

tes implicaciones. En efecto, si tenemos en cuenta que, como dijimos al principio, el análisis de Durkheim es más normativo que fáctico, es decir, pretende destacar más las metas a que se debe de dirigir la realidad, que la configuración factual inmediata de ésta, el hecho de que se destaque a un sistema de valores como uno de los motores causales de la sociedad democrática acaba por hacer más compleja e insegura la definitiva configuración normal del sistema socio-político. En efecto, los resultados a los que se llegaba en la DTS eran que el sólo peso de la progresiva división del trabajo acabaría por configurar las sociedades organizadas en términos normales. De éste modo, la llegada a la normalidad aparecía como algo prácticamente asegurado, como efecto necesario de causas estructurales que estaban mas allá y por encima de las voliciones colectivas. Las desviaciones a que se pudiera llegar serían sólo etapas pasajeras que, a la postre, serían superadas. Por el contrario, ahora resulta que no es la acción espontánea y mecánica del medio social la que necesita y lleva necesariamente a la democracia, sino también la adhesión de la colectividad a un sistema de valores - que tienen una cierta autonomía causal. Resultando más complejas las causas de la democracia, resulta también más insegura la configuración normal de la sociedad política.

A nuestro entender es ésta novedad en el planteamiento lo que explica la evidente discrepancia, resaltada fuertemente por Richter (1960: 192-3), que existe entre los textos sobre el binomio absolutismo-democracia correspondientes a los cursos de 1898-1900, recogidos en las LS, y los que aparecen en un artículo aparecido en 1901 en el tomo IV del *Année Sociologique* "Deux lois de l'évolution penale". En éste último texto se asiste a dos variaciones básicas de enfoque. Por un lado, democracia-absolutismo son dis-

tinguidos tan sólo en relación a una de las variables que operaban en las LS: la comunicación positiva o negativa entre sociedad y Estado. "Decimos de un poder gubernamental que es absoluto cuando no encuentra en las otras funciones nada capaz de ponderarlo y limitarlo eficazmente (...) Las relaciones del poder supremo con el resto de la sociedad tienen carácter unilateral" (1901 a, en Journal: 246, 247). La democracia aparece como un régimen en el que existen contrapesos al poder estatal -y más tarde veremos que este elemento es clave en la concepción de la democracia que aparece en LS- y, por ello, plena comunicación entre Estado y sociedad civil. Ahora bien, el segundo elemento de la definición ha desaparecido. Ya no se hace mención a la mayor o menor extensión de las competencias estatales como signo diferenciador de Estados democráticos y absolutos. "Contrariamente a la confusión cometida por Spencer, el absolutismo gubernamental no varía con el número e importancia de las funciones gubernamentales. Por muy numerosas - que éstas sean, cuando no se hallan concentradas en una sola mano, el gobierno no es absoluto" (1901 a en. Journal: 247-8). La extensión de las competencias estatales no es uno de los rasgos dominantes de la aparición de la democracia. Puede haber Estados democráticos con pocas competencias, pero también Estados absolutos con una amplio monto de competencias. La tesis, con todo, no ha perdido toda referencia al esquema explicativo aparecido en la DTS y las LS. En efecto, resulta retenida una de las tesis fundamentales: que la ampliación de las competencias del Estado es uno de los rasgos que - caracteriza el paso de las sociedades segmentarias a las organizadas. En realidad, lo que ocurre es que hay una bifurcación en el análisis del cambio de las estructuras políticas. Bifurcación que consiste en deslindar el análisis de lo que, con propiedad, podríamos llamar la modernización política y el análisis de lo que se podría llamar la democratización de las estructuras poli-

ticas. El análisis de la modernización supone la referencia al esquema interpretativo de la ley del progreso de la división del trabajo y, por ello, del paso de las sociedades segmentarias a las organizadas. En coherencia con tal esquema, se sostiene que ese cambio social va acompañado, al nivel de las estructuras políticas, por la ampliación de las competencias estatales. Las sociedades organizadas ven aparecer al Estado moderno, con un intervencionismo creciente sobre el conjunto de la vida social. Pero ese proceso de modernización del Estado puede ir acompañado o no por su democratización. La aparición de estructuras democráticas depende de variables mas complejas que no sólo dependen de cambios en el medio social morfológico. Si a ésto se acompaña la constatación de la situación de hecho de las sociedades organizadas en las que no se da universalmente una configuración democrática de las estructuras políticas, entonces podemos comprender la coherencia de las tesis del artículo del Année con las que aparecen en las LS. De todos modos, hay un nuevo rasgo que radicaliza la distinción que media entre ambas. Del hecho de que no exista fácticamente ninguna relación necesaria entre modernización y democratización del Estado, se llega a sostener que la forma de Estado es independiente de la especie social. "La organización política no depende pues de la constitución congénita de la sociedad, sino de condiciones particulares, transitorias, contingentes" (1901 a, en Journal: 249). No existe una relación de necesidad entre forma de Estado y especie social. "El carácter más o menos absoluto del gobierno no es solidario de un tipo social determinado, (...) no es más propio de las sociedades inferiores que de las otras " (1901 a en Journal, 248). Esta divergencia la podemos evaluar correctamente si la ponemos en contacto, por un lado, con las novedades en el enfoque de las causas de la evolución del Estado ya aparecidas en las LS y, por otro, en relación con la distancia que media entre

los análisis normativos y fácticos. En relación a éste último tema, hay que destacar que ^{en} el artículo del Année hay un peso preponderante del análisis fáctico sobre el normativo. No se establece cómo deben configurarse normalmente las sociedades, sino cómo se configuran de hecho. De aquí que se sostenga que existen causas transitorias y accidentales que pueden determinar la aparición de estados democráticos o absolutos. Pero en realidad ambos tipos de análisis no están en contradicción en el seno de la concepción durkheimiana. En efecto hemos visto, al analizar la patología social, cómo la configuración desviada de las sociedades organizadas se estudia como producto de causas secundarias y transitorias. Puede haber determinados mecanismos sociales que hagan desviarse a la realidad de su configuración final normal. El análisis patológico da cuenta de ellos. Pero no por ello deja de establecer ^{que,} superados tales obstáculos transitorios, la sociedad accederá a una configuración normal, aquella que en exclusiva asegura su perfecta integración. En este sentido, toda la lógica de las sociedades organizadas le lleva a Durkheim a sostener que la democracia constituye su organización política normal y saludable, la única que permite su equilibrio e integración. En éste sentido, las ideas de Durkheim no han cambiado. Si lo hubieran hecho, sus últimos escritos sobre teoría política carecerían de sentido. Nos referimos a los escritos que aparecen en ocasión de la 1ª Guerra Mundial, más en concreto a uno de ellos, "l'Allemagne au-dessus de tout". En ésta obra se sostiene que la concepción alemana del estado es patológica, responde a una "hipertrofia de la Voluntad, a una especie de manía de querer" - (1915 c: 44). Pero es patológica en cuanto que se opone radicalmente a la concepción democrática que, en base a esto, queda reafirmada como concepción normal y necesaria. En efecto, lo característico de la concepción alemana, analizada a partir de los textos de uno de sus máximos teóricos, Treitschke

consiste en afirmar al Estado como Voluntad Absoluta (1915 c: 8), lo que conlleva, en el campo de las relaciones internacionales, una tendencia hacia lla imposición por la fuerza de sus intereses y, por lo tanto, a la guerra l(1915 c: 11-2), y, en las relaciones interiores de ese estado con la sociedad civil, a presentarse no como representante de la autoridad sino como simple poder (1915 c: 14), poniendo a la razón de Estado por encima de la mmoral, al individuo como un subdito sometido a él y a la sociedad civil en bloque como algo con lo que no se puede identificar, sino que se le contrapone y se le somete (1915 c: 27-30). Toda ésta concepción choca claramente con la concepción democrática del Estado y constituye una desviación transitoria que la evolución de las sociedades modernas acabará por corregir. Es ésto lo que asegura por demás, la victoria de la FFrancia democrática sobre la Alemania imperial y absolutista.

Pero además hay que tener en cuenta otras razones que ya anunciábamos antes. Las tesis de "Deux lois..." están ya dentro del nuevo marco analítico que ha aparecido en las LS y se distancia del de la DTS. Ese nuevo marco será objeto de análisis en los siguientes capítulos. Ahora nos ceñiremos a destacar la importancia que tiene para la teoría política. Su resultante lmás característica es que la democracia se convierte en proyecto de organizzación política que no está plenamente asegurado por la simple evolución del medio social y, por ello, por la acción de los cambios morfológicos que en él se operan. La democracia aparece como un ideal coherente con el nuevo ssistema de valores individualista. Pero este ideal puede o no ser realizado, con independencia de los cambios que se operen en el medio social. Será reallizado si los actores sociales, la colectividad, son subjetivamente conscienttes de él y luchan por su materialización. Puede haber fuerzas que se opon-

gan a ello y que venzan sobre esas aspiraciones. Su victoria será, con todo efímera pues la democracia es la única posibilidad existente en la actualidad de organizar una sociedad libremente consentida y, por ello, fuertemente integrada. Pero las desviaciones, dentro de tal enfoque analítico, se pueden hacer más fáciles y más persistentes. No existe ninguna razón mecánica, del tipo de las que aparecían en la DTS, que asegure una victoria definitiva de la democracia.

Pero llegaremos a una más exacta comprensión del tema si analizamos detenidamente en qué sentido el individualismo constituye el código de valores propio de las sociedades organizadas y hasta qué punto exige la implantación de la democracia. Al acercarnos a ésta temática, nos aproximamos también al núcleo estratégico de la política de Durkheim, aquél en que aflora la problemática fundamental que ya veíamos aparecer en la DTS. Hemos dicho que el propósito de Durkheim consiste en la fundamentación de una ética cívica adecuada a las sociedades organizadas. Pues bien, ésta labor se abre inmediatamente a abordar una problemática simétrica a la de la DTS. La ética cívica, en efecto, plantea la problemática de la definición del sistema de derechos y deberes existente entre el Estado y el individuo en cuanto que ciudadano. Este sistema ético se presenta inmediatamente como contradictorio. Plantea, por un lado, como uno de sus polos la dignidad eminente del individuo, pero, por otro, plantea el crecimiento continuo del Estado como una necesidad. De éste modo, la aparente contradicción solidaridad social-autonomía personal encuentra, al nivel de las estructuras políticas, su perfecto correlato en la contradicción estado-ciudadano. Prueba de la existencia de esta aparente contradicción son las persistentes dificultades de la teoría política para salir del círculo vicioso de un dilema que enfrenta -

dos posibles opciones: el individuo contra y sobre el Estado o el Estado contra y sobre el individuo. Representantes de la primera opción son los doctrinarios del individualismo, cuyos miembros más significativos son Kant, Rousseau, los economistas políticos y Spencer (LS: 88). Parten todos ellos de la existencia de un individuo anterior a la constitución de toda sociedad y dotado de un conjunto de derechos que ha de afirmar en contra de las pretensiones históricas del Estado. Resultado de ésta concepción es el mantenimiento de esa contradicción ciudadano-Estado, resuelta sólo artificialmente a favor del primero, y que se tiende a batir una progresiva desaparición del Estado (LS: 88-9). La posición contraria es la que Durkheim llama solución mística, que tiene en Hegel a uno de sus representantes más coherentes (LS: 90). Desde ésta posición se sostiene que existe una finalidad social que es superior a la de los individuos y que, al estar representada, encarnada, en el Estado, pone a éste necesariamente por encima y en contra de los primeros (LS: 90). Esta doctrina, por otro lado, según destaca Durkheim, no tiene tan sólo un interés "especulativo e histórico sino que, aprovechándose del desconcierto que sufren actualmente las ideas, está en trance de sufrir una especie de renacimiento" (LS: 90). El eco del Affaire Dreyfus es plenamente audible en éstas palabras, y sobra todo comentario. Durkheim pretende romper el dilema que se teje entre las dos opciones. Ambas le parecen insatisfactorias por muchos motivos. La primera porque desconoce que el individuo es una creación social y porque sus tesis finales sobre la desaparición del Estado chocan frontalmente con lo que es una constante histórica inobjetable: el crecimiento continuo de la maquinaria y de las competencias estatales (LS: 89). La segunda porque silencia y oculta el paralelismo que históricamente ha aparecido entre el desarrollo de los individuos y el desarrollo del Estado. (LS: 92). La solución a

que quiere llegar Durkheim consiste de nuevo en una reconciliación de los dos polos puestos falsamente como antagónicos. Esta reconciliación la logrará mostrando, por un lado, que el surgimiento de la persona humana como ser autónomo y el del Estado son contemporáneos e interdependientes, y haciendo ver, por el otro, que la contradicción es inexistente porque ninguno de sus polos tiene finalidades inscritas que lo opongan al otro, sino que, por el contrario, su finalidad ideal es siempre el otro: El Estado - tiene al individuo como propio fin moral y el ciudadano al Estado.

El punto de partida de toda la argumentación radica en la constatación de una situación de hecho. "Constatamos, por un lado, que el Estado va desarrollándose progresivamente, por otro, que los derechos del individuo, a los que se supone antagónico a los del Estado, se desarrollan paralelamente" (LS: 93). De la situación de hecho se llega a una pregunta fundamental. "¿Pero entonces no nos vemos abocados a una antinomia insoluble?" (LS: 93). Como vemos, la simetría con la DTS es perfecta incluso a niveles expositivos. La antinomia ha de ser despejada como aparente. "El único medio de superar la dificultad es negar el postulado según el cual los derechos del individuo están dados con el individuo, es admitir que el establecimiento de tales derechos es incluso obra del Estado. En efecto, entonces todo queda explicado. Se comprende que las funciones del Estado se extiendan sin tener por resultado una disminución del individuo, o que el individuo se desarrolle sin que por ello el Estado recule, ya que el individuo sería incluso, desde determinadas perspectivas, el producto del Estado, puesto que la actividad del Estado sería esencialmente liberadora del individuo" (LS: 93). - En la DTS ya vimos que el punto de partida de toda la argumentación había recibido una argumentación pareja, con el fin de despejar las aparentes an

tinomias entre solidaridad social y autonomía personal. El individuo, se sostenía, no es un ser pre-social sino un producto de la vida en sociedad. Sólo por la evolución histórica es comprensible el surgimiento de un dato nuevo en la historia: la persona humana. Anteriormente, al analizar los textos ligados al Affaire Dreyfus, hemos visto cómo se afirmaba de nuevo esta tesis y cómo se esbozaba incluso la historia de la persona humana. Ahora, el nacimiento social de la persona humana es puesto en relación con el Estado. "El Estado no es en sí mismo algo antagónico al individuo. El individualismo sólo es posible gracias a él" (LS: 99). Pero ¿cuáles son las razones de éste paralelismo entre la aparición de la persona humana y el progresivo crecimiento del Estado? Durkheim retrotrae estas causas a un factor ya explicado en la DTS. Es el surgimiento de las sociedades organizadas el que, al provocar la aparición del Estado moderno y su progresiva expansión, ha permitido el surgimiento del individuo como ser autónomo. "Cuando la sociedad cuenta con una gran cantidad de individuos, no es capaz de ejercer sobre cada uno un control tan continuado, tan atento y eficaz como cuando su vigilancia se ejerce sobre un pequeño número" (LS: 97). La remisión a las causas estructurales del crecimiento en volumen y densidad de las sociedades organizadas es clara. Pero surge además una explicación adicional que ya se ciñe exclusivamente a la acción autónoma del Estado, sin la cual los efectos esperados de la primera causa no serían posibles. Para que el individuo pueda ser un ser autónomo, se nos dice, "es preciso que en el interior de esa sociedad ((que ha crecido en volúmen)) no se forman grupos secundarios que gocen de autonomía suficiente como para que cada uno se convierta de alguna manera en una pequeña sociedad en el seno de la grande. Pues entonces, cada una de estas se comporta en relación a sus miembros casi como si no existieran otras, y todo se desarrolla como si la sociedad

total no existiera " (LS: 97). El crecimiento en volumen, pues, no tiene automáticamente como resultado la emancipación de los individuos si las sociedades secundarias no ven contrarrestados sus derechos de control por los de una instancia que esté por encima de ellas. "si no existe ningún contrapeso que neutralice su acción, cada una de ellas tenderá a absorber a sus miembros" (LS: 97). Es el Estado el que actúa como un contrapeso que permite una pérdida en el poder de control de los grupos secundarios. "Es preciso pues que haya por encima de todos esos poderes locales, familiares en una palabra secundarios, un poder general que dicte la ley a todos, que recuerde a cada uno que no es ^{un} todo, sino una parte de un todo. (...) He aquí de qué manera resulta que la función esencial del Estado queda configurada como la liberación de las personalidades individuales" (LS: 98). La progresiva emancipación del ciudadano resulta pues de la acción eficaz del Estado en el seno de la sociedad política como un poder que recoge competencias crecientes frente a los grupos secundarios. De éste modo, la tendencia a la absorción de sus miembros por parte de los grupos sociales pequeños resulta contrapesada por los límites que les impone el Estado. Pero, a la vez, para que éste resultado sea firme, el Estado no debe acabar por borrar cualquier límite externo a su autoridad. "Para que sea liberadora del individuo, la fuerza colectiva estatal tiene también necesidad de contrapesos; debe verse contenida por otras fuerzas colectivas, a saber, por los grupos secundarios (...). Si bien no es conveniente que éstos estén solos, es preciso que existan, Y es de éste conflicto entre fuerzas sociales de donde nacen las libertades individuales" (LS: 98-9). Más tarde volveremos sobre las implicaciones de las tesis durkheimianas sobre la necesidad de los grupos secundarios en las sociedades organizadas. Trataremos la temática en la siguiente sección destinada al análisis patológico-político y

a las medidas terapéuticas recomendadas por Durkheim. Ahora nos es preciso destacar la concepción que surge de éstos textos sobre la libertad en la democracia. La libertad política es el resultado de un conflicto inter-institucional. Al contraponerse el Estado y los grupos secundarios se limitan mutuamente como fuentes absolutas de poder y el resultado es una ampliación de la esfera de actuación individual. Estas tesis concretan la concepción durkheimiana de la democracia. Esta aparece como aquella configuración del Estado en que éste se encuentra en comunicación permanente con el resto de la sociedad, pero también contrapesado por la existencia de otras fuentes legítimas de autoridad. El Estado en la democracia no es representante exclusiva de la autoridad, sino que vive en una sociedad política compleja y pluralista. La democracia no puede surgir de una declaración de derechos, a la que se someta incluso el Estado, sino del juego y consiguiente contraposición de complejos institucionales que en ningún caso monopolizan el poder. Por otro lado, la democracia aparece como una necesidad para el correcto funcionamiento del sistema político ya que sólo ella permite la emancipación real del individuo, y, por consiguiente, la realización de ese sistema de valores que es el individualismo.

Pero la emancipación del individuo no es sólo un resultado histórico ligado a la aparición del Estado, sino que constituye además su finalidad ideal. "El deber fundamental del Estado (...) consiste en llevar de manera progresiva al individuo hacia una existencia moral (...) Es a él, por decirlo así, a quien compete organizar el culto ((del individuo)), presidirlo, asegurar su funcionamiento regular y su desarrollo " (LS: 104). La finalidad del Estado es moralizadora y esa finalidad no se puede realizar en las sociedades organizadas si no se pone al culto del individuo como polo

central de la actividad estatal. Desde éste punto de vista, la función del Estado supera sus límites puramente técnico-organizativos o sus límites racionalizados, y accede a la esfera de la conformación del medio en coherencia con el sistema de valores individualistas. Y esto es así porque tal sistema constituye el único espacio en que se puede realizar el consenso social. Como ya vimos al analizar los textos legados al Affaire Dreyfus, tal sistema de valores se presenta como un verdadero culto. "Este culto tiene, por demás, todo lo preciso para cumplir el mismo papel que los cultos de otras épocas. Es igualmente adecuado para asegurar esa comunión de los espíritus y las voluntades que constituye la condición primera de cualquier vida social. Es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus, de Yaveh o de Atenea. Toda la diferencia propia de ésta religión, en lo que se refiere a los individuos, estriba en el hecho de que el dios que adora está más cerca de los fieles. Pero si bien es cierto que está menos lejos, no deja de estar por encima - de ellos" (LS: 104). Destaquemos la continuidad de las posiciones que se mantienen en relación a los escritos ya analizados anteriormente sobre el individualismo. Se refuerza esa nueva línea argumental que anteriormente habíamos mencionado: la analogía entre las religiones antiguas y las nuevas religiones laicas. Además se insiste en el carácter imprescindible de tal culto para el mantenimiento del orden social. Sólo en esos ideales son capaces de comulgar las voluntades y los espíritus, como se dice en el texto antes transcrito. Dadas estas tesis, las relaciones entre las sociedades organizadas, la solidaridad orgánica y la democracia quedan fuertemente aseguradas. El régimen democrático resulta la única organización de la convivencia política ajustada a las condiciones materiales y axiológicas de las sociedades organizadas. Al Estado le corresponde toda una labor de reforma

que asegure esa democracia y la completa realización de los ideales individualistas. En un momento dado, Durkheim esboza ese programa de reforma moral que ha de realizar el Estado. Sus tareas han de ser: "conformar el me dio social de modo que la persona pueda realizarse en él con mucha mayor plenitud, regular la máquina colectiva de modo que resulte menos gravosa para los individuos, asegurar el intercambio pacífico de servicios, el con curso de todas las buenas voluntades en vista del ideal perseguido de una manera pacífica en común" (LS: 105).

Pero la dialéctica Estado-ciudadano no se resuelve tan sólo porque el Estado tenga por fin propia al individuo, sino porque además el individuo-ciudadano tiene por fin propio al Estado. Y es así porque la ética cívica ha de fundamentarse en dos valores absolutos: el culto de la persona humana y el patriotismo. Si aquél habla de los deberes del Estado para con el individuo, éste último habla de los deberes del individuo para con el Estado. En efecto, "el patriotismo es precisamente el conjunto de ideas y de sentimientos que vinculan al individuo con un estado determinado" (LS: 108). Por el patriotismo, cada individuo sabe que forma parte de una socie dad determinada y explicita sus sentimientos de adhesión. El patriotismo no es, por otro lado, una supervivencia histórica, un legado de otras sociedades, carante de sentido en las sociedades organizadas en que se rinde culto al individualismo. Y no lo es por dos razones. Por un lado, porque la -vigencia de los sentimientos patrióticos constituye una exigencia para el mantenimiento de la vida moral. En efecto, "cuando se sabe que la moral es un producto de la sociedad, que penetra en el individuo desde fuera (...), se comprende además que la moral es lo que es la sociedad, y que la primera sólo es fuerte en la medida en que la segunda se encuentra organizada, Pues

bien, los Estados son en la actualidad las sociedades organizadas existentes de orden más elevado " (LS: 108). Dado que el hombre necesita un medio moral preciso para poder vivir con otros hombres, y que este medio esté unificado hasta formar una sociedad que aparezca como algo que está por encima de cada uno de los individuos, siendo las sociedades estatales el último y más elevado grado de organización societal, su mantenimiento se convierte en un fin moral fundamental de la ética social. De aquí la necesidad del patriotismo. Pero además el patriotismo que Durkheim quiere no es, a su entender, contrario al culto del individuo, sino que es posible realizar su síntesis. "Hay, con todo, un medio para conciliar éstos dos sentimientos; que los mismos Estados particulares se conviertan, cada uno en la medida de sus fuerzas, en los órganos por medio de los cuales se realiza esa idea general (...) Las sociedades pueden dirigir su amor propio, no a ser las más grandes y con mayores recursos, sino a ser las más justas, las mejor organizadas, a conseguir la mejor constitución moral" (LS: 108, 109). De éste modo se asistirá a una plena reconciliación de los ideales últimos de la moral cívica. Habrá un credo del individuo racionalmente organizado y realizado y un patriotismo que sea a la vez realización de la persona humana, El resultado a que llega finalmente Durkheim es idéntico al de la DTS. Si en aquélla obra solidaridad social y autonomía personal no se oponían, sino que se compenetraban, en los textos sobre teoría política Estado y ciudadano aparecen como fines morales últimos reconciliados plenamente hacia los que tiende toda la ética cívica. La contradicción queda desterrada de todas las estructuras sociales relevantes. La sociedad organizada de tipo democrático aparece como el dominio de una pacificación moral total en que los actores sociales y la colectividad quedan plenamente integrados.

2.3. Las formas patológicas de la democracia

Hemos resaltado varias veces a lo largo de la exposición que la teoría política de Durkheim tiene una orientación básicamente normativa. Se pretende más establecer la configuración del Estado y de la democracia tal como deberían de ser que como son inmediatamente. Es por esto por lo que su teoría política resultaba siempre un vehículo excelente para comprender sus orientaciones ideológicas y, más concretamente sus posturas ante los acontecimientos políticos que vivió. Pero además esta característica de su enfoque teórico nos abre un nuevo campo analítico: el de la patología política. En efecto, si lo que Durkheim pretende determinar es lo que debería de ser, entonces todo su discurso queda referido al modelo de las estructuras políticas normales. La realidad política que no se acomode a ese modelo viene degradada como desviación patológica, en seguimiento fiel del modelo que explicitamos en el capítulo II. En tal contraste, se nos presenta otra oportunidad para esclarecer los ideales políticos durkheimianos y, de manera más precisa, sus distanciamientos críticos en relación a la configuración política fáctica de la IIIª República. El resultado final del análisis patológico político consistirá en la determinación de una terapéutica política en la que se muestra un programa reformista que Durkheim no solo creía posible, sino también necesario.

Hemos visto que, en la interpretación de Durkheim, las sociedades organizadas tienden naturalmente a organizarse en términos democráticos. Uno de los casos más representativos es la Francia de la IIIª República que constituye para Durkheim el verdadero laboratorio político sobre el que trabaja. Pero, a su entender, la democracia republicana sufre de una serie de

malformaciones que la hacen inadecuada para cumplir sus funciones específicas. Recordemos cuales eran esas funciones. Estaban relacionadas con aquellas variables que servían para diferenciar las distintas formas de estado. Por un lado, la plena comunicación entre la sociedad civil y el Estado. Por otro, el alargamiento de las competencias estatales hacia áreas nuevas de la actividad social. De la acción de éstas variables surgía una delimitación de las funciones que el Estado democrático tenía que cumplir. Este sería, — por una parte, el garante máximo de la libertad de los ciudadanos. La libertad, en efecto, es uno de los prerequisites para que exista una comunicación verdadera entre estado y sociedad civil y, a la vez, es un resultado de la existencia del Estado, ya que éste libera, según vimos, a los individuos del excesivo control de los grupos secundarios en que están insertos. Por otra parte, el Estado, al alargar el campo de sus competencias, ha de cumplir una labor de racionalización intensiva de la vida social. En las democracias, la conciencia clara estatal se introduce en el seno de todas las instituciones y hace que la vida social sea más diáfana, más reflexiva, más consciente de sí misma, más sometida a un plan ampliamente deliberado. Pues bien, la democracia existente es, según Durkheim, una desviación patológica de ese tipo de democracia normal. Lo es en estos dos campos fundamentales que acabamos de determinar.

El Estado es incapaz de asegurar la libre existencia del ciudadano, pues al liberarle de las sociedades secundarias que lo controlaban le ha dejado solo ante él. Entre ciudadano y Estado no existe ninguna institución intermedia, lo que hace cada vez más real la posibilidad de un despotismo estatal. "Al ser la única fuerza colectiva existente, da lugar a los efectos que engendra sobre los individuos toda fuerza colectiva que no se en-

cuentre neutralizada por ninguna otra fuerza antagónica del mismo tipo". (LS: 98). El peligro consiste en que la democracia acabe en una paradoja: El Estado ha liberado al individuo del control de los grupos secundarios, pero no conoce ningún límite colectivamente organizado a su acción, con lo cual puede convertirse en su contrario. Es pues necesario restablecer ese límite. El Estado no puede nunca absorber a toda la sociedad política. La existencia de grupos secundarios es una necesidad porque, como vimos en su momento, la libertad es siempre fruto de una lucha entre instituciones. "Lo que resulta (...) es simplemente que para que la fuerza colectiva que es el Estado sea liberadora del individuo tiene necesidad de contrapesos; Debe ser contenida por otras fuerzas colectivas, a saber por esos — grupos secundarios de los que hablaremos más tarde" (LS: 98-9). Estos grupos secundarios son las corporaciones, cuyo análisis retomaremos más tarde.

Pero existe otra desviación patológica de la democracia que es el reverso de la anterior y responde a idénticas causas. "Se dice con mucha frecuencia que, bajo el régimen democrático, la voluntad, el pensamiento de los gobernantes, es idéntico y se confunde con el pensamiento y la libertad de los gobernados. Desde éste punto de vista, el Estado no hace más que representar a la masa de los individuos y toda la organización gubernamental tendría sólo por objeto traducir con la máxima fidelidad posible, sin agregarles nada, sin modificarlos en nada, los sentimientos difundidos en la colectividad" (LS. 125). El Estado sería pues, para ésta concepción, puro representante y traductor de los sentimientos y aspiraciones de la colectividad. Sería impotente para pensar y decidir algo que fuera específicamente suyo. La política dependería de las inestables opiniones de los individuos y de sus egoístas apertencias. "De ahí el aspecto caótico que presentan —

ciertas democracias, su perpetua movilidad y estabilidad" (LS: 127). Los cambios se suceden a resultas de los caprichos de una opinión pública poco madura. El Estado no puede hacer mas que seguir a ésta. Pero además estos cambios son siempre superficiales y no permiten acometer reformas en profundidad. Es más, dice Durkheim, por debajo de una apariencia de cambio perpetuo se asiste a un real inmovilismo rutinario, "Esos cambios superficiales recubren un inmovilismo rutinario. Al mismo tiempo que se deplora el flujo cambiante de los acontecimientos políticos, surge la queja ante el todopoderío de la administración, ante su tradicionalismo inveterado. Esta constituye una fuerza contra la que no es posible vencer. La razón es que al hacerse todos esos cambios superficiales en sentido divergente se anulan mutuamente; no queda nada de ellos (...). Por consiguiente, las costumbres constituidas, las rutinas que no son canceladas por esos cambios adquieren un mayor poder, pues sólo ellas son eficaces" (LS: 132-3). El diagnóstico de los males es pues complejo, No sólo se asiste a una inestabilidad política de superficie, sino que, en el fondo, lo que ocurre es que el Estado democrático se hace incapaz de organizar y administrar el cambio profundo, pero pausado, que nuestras sociedades necesitan. La burocracia rutinaria se convierte en el único poder real y los cambios esperados no se producen. Tal es, insiste Durkheim, la situación francesa (LS: 127, 132) y tal situación es en parte consecuencia de que la teoría de la democracia tal como la elaboró Rousseau sigue aún considerandose como la única posible. (LS: 132).

En realidad, lo que se está negando en estas formas desviadas de democracia es la posibilidad de que el Estado realice sus funciones específicas. "La democracia supone un Estado, un órgano gubernamental, diferente

del resto de la sociedad aunque en estrecha relación con ella, y ésta manera de ver es incluso la negación de cualquier Estado, en el sentido propio del término, ya que absorbe al Estado en la nación! (LS: 125). Si bien, como vimos anteriormente, no hay que confundir la sociedad política con el Estado, tampoco hay que confundir el Estado con la sociedad civil. Estado y nación siguen siendo dos realidades diferentes en la democracia. El Estado cumple dos funciones diferentes. En base a la una, representa a la sociedad política en bloque, es el órgano eminente en que se expresa su autoridad soberana. Pero junto a ésta función expresiva, hay otra función gestora que también es irrenunciable según ya vimos. "el papel del Estado no es, en efecto, el de resumir el pensamiento irreflexivo de la masa sin agregar a éste otro más meditado y que, por consiguiente, no puede dejar de ser diferente. Es y debe ser el lugar del que surgen representaciones nuevas, originales, que deben de poner a la sociedad en situación de conducirse con más inteligencia que cuando es arrastrada simplemente por los sentimientos oscuros que la trabajan" (LS: 125-6). Cualquier renuncia a ese deber deja a la sociedad política en bloque en manos de las opiniones irreflexivas, inmaduras, egoístas del conjunto atomizado de ciudadanos. Falta del concurso del órgano máximo de reflexión y racionalización de la práctica colectiva, la sociedad política sigue en manos de una conciencia colectiva oscura y difusa, incapaz de acometer las tareas organizativas imprescindibles dado el progreso de la división del trabajo.

Toda enfermedad tiene su causa, toda desviación supone la presencia de un elemento perturbador que provoca que la sociedad no se conforme adecuadamente a su modelo normal. "Esta forma desviada de la democracia sustituye a la forma normal allí donde el Estado y la masa de los individuos

están en relación directa sin que se intercale entre ellos ningún mediador. Pues, en base a ésta proximidad, es mecánicamente necesario que la fuerza colectiva más débil, a saber la estatal, se vea absorbida por la más intensa, la de la nación" (LS: 128). La causa del mal radica pues en ese vacío institucional existente entre la nación, como conjunto atomizado de ciudadanos, y el Estado. Vacío institucional que lleva a un contacto excesivamente cercano entre ambos polos de la relación y la posibilidad de que el Estado se subordine a los gustos esporádicos e irreflexivos de la nación. De aquí el dictamen terapéutico. Tal vacío ha de ser llenado, y sólo se puede realizar esto interponiendo entre el Estado y la nación complejos institucionales, lo que Durkheim llama las sociedades secundarias. "Es necesario que la vida circule sin solución de continuidad entre el Estado y los particulares y entre éstos y el Estado; pero no hay ninguna razón para que la circulación no se realice a través de órganos interpuestos" - (LS: 129). Estos órganos interpuestos constituyen una necesidad para el equilibrado funcionamiento de los estados democráticos, pero su necesidad trasciende los límites de las estructuras políticas. En realidad, la enfermedad política es idéntica a una enfermedad social más amplia. "Nuestro malestar político depende pues de la misma causa que nuestro malestar social: de la ausencia de cuadros secundarios intercalados entre el individuo y el Estado" (LS: 129). En la sección siguiente abordaremos cumplidamente la temática del malestar social y las medidas terapéuticas dictadas por Durkheim para solucionarla. Se trata, como en éste caso, de las corporaciones profesionales. Para no romper la línea expositiva de ésta sección, nos ceñiremos ahora exclusivamente al aspecto y funciones políticas de las corporaciones.

Las corporaciones son, en efecto, los únicos órganos secundarios que es factible interponer entre Estado y sociedad civil. Y lo son porque los otros posibles, los grupos territoriales, han perdido, con el paso de las sociedades segmentarias a las organizadas, el peso y la razón de ser que tenían en su momento. (LS: 135). Las razones ya las hemos expuesto en el Capítulo I y a ellas nos remitimos. Por el contrario, las corporaciones profesionales pueden y deben cumplir tal cometido. "Dado que, por el contrario, la vida profesional adquiere cada vez más importancia a medida que se divide progresivamente el trabajo, se dan todos los elementos para creer que es ella la llamada a ofrecernos las bases de nuestra organización política." (LS: 136). De aquí la concreción de las medidas de reforma política que — Durkheim propone: "el colegio profesional es el verdadero colegio electoral" (LS: 136). Las agrupaciones de electores no serán ya masas atomizadas, carente de homogeneidad, que emiten su voto en función de sus estrechos intereses egoístas, sino cuerpos electorales sólidos, homogéneos, con una voluntad colectiva. Cada colegio profesional será una agrupación electoral que elegirá a sus representantes. La nación estará representada por el conjunto de los delegados de esos colegios profesionales.

Las corporaciones aparecen así en el centro del programa de reformas necesarias que, en opinión de Durkheim, los estados democráticos han de realizar. La recepción que estas propuestas ha obtenido por parte de los estudiosos de su obra no han sido siempre lo cuidadosas que merecían ser. En base a que, en los años posteriores a la muerte de Durkheim, las corporaciones estuvieron en el centro del programa político de la reforma fascista del Estado, se ha querido ver en Durkheim a un adelantado del fascismo (Proto, 1973: 93, 101). Esta interpretación es plenamente arbitraria y

sobre todo, descontextualiza las tesis sobre las corporaciones del resto de la obra de Durkheim. Como hemos visto a lo largo de toda la anterior exposición, la necesidad de las corporaciones no se opone a la democracia si no que pretende ser su apuntalamiento. Es más, la reivindicación de la corporación está más en la línea de la concepción durkheimiana de una política socialmente avanzada, ligada a lo que después veremos como su concepción del individualismo propio de las sociedades organizadas, que en la línea de una política regresiva y de signo reaccionario típica de los fascismos. Esto ha sido suficientemente resaltado por los estudiosos más destacados de la obra política durkheimiana (Cuvillier: 1959: 40-3; Filloux, 1970, -34; Nisbet, 1974: 136, 142; Giddens, 1971b:487; Maranini, 1972: 30; Rodríguez Zúñiga, 1973: 19-23). Además Durkheim remontaba, de manera explícita, sus propuestas sobre las corporaciones a una tradición teórica que tiene su origen en Montesquieu (LS: 82). Por otro lado, como resalta Filloux, las propuestas durkheimianas no aparecían aisladas en el momento, sino que — eran fruto de un amplio movimiento de pensamiento reformador que tenía por protagonistas a Dugut, Benoist, Schaeffle)Filloux, 1970: 34). Mauss, al publicar en 1937 las dos primeras lecciones del curso de 1898-1900 recogidas en LS y dedicadas exclusivamente al tema de las corporaciones, hacía explícitas las distancias de las propuestas de Durkheim en relación a los dos polos con los que era más fácil confundirlas: el fascismo y el bolchevismo. "En éstos tiempos de soviets, de corporaciones de todo tipo de corporatismo de toda especie, en éstos tiempos de enfrentamientos, de tácticas de políticas sistemáticas opuestas, de instituciones radicales de revoluciones y de reacciones tan salvajes, no debemos guardar para nosotros mismos el conocimiento del pensamiento de Durkheim sobre éstos problemas: problemas sobre los que, a nuestro entender, ha sabido, hace ya tiempo,

mejor quizá que nadie después de él, aislar algunos de los términos y, por una clara intuición, proponer la solución buena, práctica: moral, jurídica, económica" (Mauss, 1969, III: 504).

En la siguiente sección, al abordar el significado del papel de las corporaciones en relación al programa de reforma socio económica propuesto por Durkheim, retomaremos el tema y mostraremos más claramente las relaciones de éste con políticas de signo inequívocamente progresistas. Nos queda ahora por resaltar que tan sólo un análisis pormenorizado de las funciones políticas que, según la propuestas de Durkheim, debía cumplir las corporaciones profesionales puede permitir una comprensión de éstas que supere la intuición epidérmica y las fáciles proyecciones políticas a-históricas.

Las corporaciones han de cumplir dos funciones fundamentales en la mediación entre la sociedad civil y el estado. Por un lado, superar la incompetencia de que hacen gala las asambleas votadas en base al sufragio universal" (LS: 136-7). Al ser las nuevas asambleas representaciones de los colegios profesionales, estarán investidas de las competencias específicas para la regulación de todos los aspectos de la vida social para los que son necesarios conocimientos especializados. "Los consejos gubernamentales serán entonces verdaderamente lo que el cerebro en el organismo: una reproducción del cuerpo social. Todas las fuerzas vivas, todos los órganos vitales estarán representados en ellos en relación a su respectiva importancia. Y en el grupo así formado, la sociedad adquirirá verdaderamente conciencia de sí misma y de su unidad" (LS: 137).

La otra función es mucho más relevante y tiene una importancia deci

siva cara al tipo de interpretación que aquí se está construyendo. Pone a las corporaciones en contacto con un problema que la teoría política moderna ha abordado desde ^{sus} comienzos clásicos en Rousseau. El problema se plantea de la manera siguiente. En las sociedades democráticas, se dice, "el Estado, en un sentido, no puede ser obra más que de los individuos y (...) sin embargo, debe expresar algo que difiera de los sentimientos individuales. Es preciso que surja de los individuos y que, con todo, los sobrepase. ¿Cómo resolver ésta antinomia en cuyo seno se ha debatido vanamente Rousseau?" (LS: 137). El problema que se plantea es clásico. Es la expresión de una contradicción socio-política crucial que pone al Estado como efecto y como causa, a la vez, de los ciudadanos. El Estado es un producto de la voluntad de los hombres que se explicita en el pacto social. Pero la soberanía popular, una vez expresada y hecha Estado, se aliena de los hombres y se convierte en algo que los domina. Esta contradicción es paralela a otra más amplia que enfrenta a la sociedad civil y el Estado. La contradicción fue clásicamente descrita por el Marx joven de los escritos sobre "la cuestión judía". ¿Cómo se pueden reconciliar el burgués y el ciudadano?. En efecto, si el individuo que pertenece a la sociedad civil (económica) en la que se mueve por intereses egoístas, ha de reconocerse en el ciudadano que se identifica con el interés general, ¿no habrá que dar un salto en el vacío para pasar, en un mismo individuo, de una esfera a otra?, ¿no será un problema de falsa conciencia y falsa liberación esa reconciliación de todos en el interés general del Estado, cuando no se ha suprimido la condición que hace a tal interés insustentable, es decir, la sociedad civil basada en el interés privado?. Que Durkheim aborda ésta problemática estratégica en sus tesis sobre las corporaciones es inequívoco. Además, como ya hemos visto, tal problemática no es más que uno de los momentos de la problemática general de su —

obra, tal como aparece en la DTS y en los escritos sobre política. Durkheim se plantea el problema en sus propios términos. "Si los individuos acuden cada uno por su parte a aportar un sufragio para constituir el Estado (...) si cada uno realiza su opción de manera aislada, es casi imposible que tales votos no estén inspirados por algo que no sean las preocupaciones personales y egoístas: por lo menos éstas serán preponderante y así un particularismo individualista estará en la base de toda organización" (LS: 138). Se percibe claramente cómo el problema abordado por Durkheim es el del paso del hombre egoísta (sociedad civil) al ciudadano (Estado). El Estado es la esfera de la objetividad y la razón. Si se viera constituido a partir de las aportaciones de individuos encerrados en sus intereses irreflexivos, no podría dejar de reproducir su mezquindad. Entre la sociedad civil, como mundo de intereses egoístas, y el Estado, expresión de una reconciliación armónica de esos intereses, existe un vacío. Las corporaciones han de colmarlo. El texto de Durkheim continúa de la manera siguiente "pero supongamos que esas designaciones se realizan a partir de una elaboración colectiva y entonces su carácter será muy diferente. Cuando los hombres piensan en común su pensamiento es en parte obra de la colectividad. Esta actúa sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, contiene las veleidades egoístas, orienta los espíritus en un sentido colectivo. Así pues, para que los sufragios expresen algo que difiera de los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es preciso que el colegio electoral elemental no este formado por individuos aproximados — tan sólo por esa circunstancia excepcional. (...) Es preciso, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, pensante, el que se constituye en vista de ese momento, en vista del día de elección. Entonces cada — opinión personal, por el hecho de haberse formado en el seno de una colectividad adquiere algo de colectivo. Está claro que la corporación responde

a ese desideratum "(LS: 138). La corporación actúa así como mediación entre dos mundos, el de la sociedad civil y el del estado. Pero esta mediación ha de comprenderse en los términos estrictos de la dialéctica. Consiste en una conversión radical del uno en el otro. La corporación, podríamos decir, es la eliminación de la sociedad civil en el seno mismo de la sociedad civil. Una eliminación que no consiste sin embargo, en ninguna supresión, sino en una reconversión moral de una colectividad atomizada, en una sociedad dotada de una autoridad que se eleva por encima de cada uno de sus miembros. Más tarde veremos de que manera la corporación cumple también este papel en el seno de la vida socio-económica. Es ésta la razón de que la corporación, asumiendo como asume la problemática socio-política básica - abordada por Rousseau, Hegel, Marx, pueda renegar en la solución de una contradicción antagónica de cualquier referencia a la revolución. La corporación media pero por reconversión moral, no por supresión de uno de los polos de la contradicción. La alternativa de la corporación, en la interpretación marxiana sería la clase obrera disciplinada y organizada que suprime un mundo escindido por un acto revolucionario. Vemos con esto la enorme coherencia de toda la teoría social durkheimiana. Las tesis, que muchas veces se presentan como anecdóticas, sobre las corporaciones logran su marco de comprensión en la problemática fundamental que ya ha aparecido en la DTS y que se arrastrará a lo largo de toda la obra de Durkheim. Sus soluciones son plenamente coherentes con las que han aparecido en la DTS, con las de la RMS y con las anteriores sobre la reconciliación de individuo-ciudadano y Estado. Por otro lado, tal tipo de solución es un resultado esperable de la concepción durkheimiana del Estado cuyo rasgo distintivo, la falta de referencia al poder, ya hemos resaltado. Si el Estado no es poder, sino sólo representante de una autoridad social que no está

en él y su administrador racional, la entrada en esa esfera de objetividad, imparcialidad y razón ha de realizarse como tránsito de lo profano a lo - sacro, para utilizar los conceptos que Durkheim ya en esta época está elaborando. El tránsito se realiza por medio de una instancia que niega la - irracionalidad, la amoralidad de los sujetos sometidos a actividades económicas: la sociedad como corporación. Es ésta la fuente de esa metanolla moral que Durkheim propone como alternativa a la revolución y cuyo análisis iremos abordando en los capítulos siguientes.

3. La educación y la moral laica.

Hemos destacado anteriormente hasta qué punto la intensa lucha política que se desarrolla a lo largo de la IIIª República tiene un punto sólido de referencia: la batalla por la educación. Alrededor de ésta se - enfrentan las fuerzas que apoyan y hostigan a la República. La política de los republicanos radicales es clara: el afianzamiento definitivo de la institución republicana requiere la instauración de un credo político-moral en el que se encarnen sus ideales. Este credo ha de ser promovido por el Estado y ha de constituir el fundamento de la educación que desde la infancia se dé a los ciudadanos. En cuanto que republicano, el credo ha de ser racionalista, nacional y laico. La ciencia, y no la fe ciega, ha de ser su fundamento. Dentro de éstas coordenadas, el enemigo al que hay que derrotar queda netamente perfilado. Se trata del oscurantismo religioso sustentado por el enorme ejército clerical dependiente de la iglesia Católica, Apostólica y Romana. Es contra ese enemigo "extranjero" que impide la unificación moral del país contra el que hay que luchar. La lucha por la educación se convierte así en lucha por el laicismo y contra

el clericalismo. La ciencia ha de ser instrumento para asegurar una victoria total. La sociología, como ciencia de la sociedad había de aportar su ayuda.

3.1. La problemática de la educación y la pedagogía en la obra de Durkheim.

Hemos destacado en el Capítulo III de qué manera la institucionalización académica de la sociología estuvo siempre ligada a un proyecto de lucha por la hegemonía republicana consistente en una renovación temática y pedagógica que afectaba a todos los niveles de la enseñanza. Esto determinó que la sociología constituyera desde el principio un arma de lucha del discurso legitimador republicano y que, por otro lado, su institucionalización estuviera siempre ligada a la de las ciencias de la educación y la pedagogía. En efecto, como vimos en su momento, la sociología no gozará mas que tardíamente de una cierta autonomía en relación a esos discursos que, en gran parte, le son extraños. Durkheim sería el primero en sufrir tal situación. El caso lo recuerda y retrata Mauss con precisión. "Las conferencias, y más tarde la cátedra de Durkheim en Burdeos, comportaron siempre una docencia pedagógica. Y no vino a París más que para suplir, más tarde para reemplazar al respetado Buisson en su cátedra de pedagogía. Sólo más tarde en 1910, el título de Durkheim correspondería a la realidad. Fue por un favor por lo que se le permitió adjuntar en el tablero de anuncios de la Facultad el nombre de sociología al de pedagogía que llevaba su cátedra. Durkheim, en Burdeos como en París, estuvo siempre encargado de pedagogía. No es que sintiera una aversión por tal disciplina en la que era competente (...) Pero constituía un peso para él. Es comprensible

que sintiera como una fragmentación de su actividad ésta obligación en que se encontró durante toda su vida de interrumpir sus estudios preferidos (...) en beneficio de trabajos menos urgentes, menos grandes. Todas las semanas del año le era preciso consagrar una parte de su tiempo a hacer avanzar una disciplina más práctica que la sociología, pero menos esencial en el fondo (...). Con todo Durkheim se consagró con dedicación a tal enseñanza" (Mauss, 1969, III: 485-6). De la información de Mauss resulta que la dedicación intensiva a la pedagogía y a la ciencia de la educación constituyó subjetivamente para Durkheim una especie de desviación en relación a lo que él entendía como su cometido fundamental: fundamentar y desarrollar la sociología. Es esto, creemos, lo que explica el enorme contraste existente entre la intensa actividad académica de Durkheim dedicada al tema y la escasez de escritos publicados que en vida le dedicó. Sabemos ^{por} Faconnet (1922) y Halbwachs (1969) la amplia extensión de la obra docente sobre éste campo. Ahora bien gran parte, y desde luego la más importante y sugestiva de sus ideas sobre educación y pedagogía las conocemos gracias a escritos póstumos en los que se publica la redacción de los cursos dictados en la Sorbona. En efecto, si tomamos en cuenta la lista de escritos durkheimianos dedicados específicamente al tema (ver apéndice 4), es de destacar que, en vida, sólo publicó artículos cortos, gran parte de los cuales son lecciones inaugurales de sus cursos en la Sorbona. Las grandes construcciones sólo aparecieron postumamente: en 1925 *L'education morale* (EM), en 1938 *L'Evolution Pedagogique en France* (EPF). El resto de los escritos relevantes son artículos o participaciones en discusiones colectivas que aunque no tratan específicamente el tema teórico de la educación y la pedagogía, nos muestran las posiciones de Durkheim en dos campos fundamentales y relacionados: el de la reforma educativa y el de la polémica

alrededor de la posibilidad de una ética laica.

Con todo, no se podría sostener que la dedicación a la temática de la educación constituyera una carga académica absolutamente extraña: a preocupaciones durkheimianas de importancia decisiva. Antes bien, aparte de la especial situación de la sociología en el sistema académico, había muchas razones de peso que empujaban a Durkheim a participar activamente en la batalla por la educación. En primer lugar, su adhesión a la política radical republicana de lucha contra la educación clerical. En este campo la actividad de Durkheim será grande. Es notoria su participación, que ya hemos mencionado en el capítulo III, en múltiples comités universitarios y en organizaciones muy ligadas al Ministerio de Instrucción Pública, hasta el punto de que se verá en él a uno de los espíritus más representativos y decisivos de la Nueva Sorbona. Esto llevará a que su nombre entre de lleno en las luchas universitarias y se le mencione expresamente en escritos duramente críticos de la derecha (Lukes, 1973: 372-3). En segundo lugar, como intelectual y científico, Durkheim estaba interesado en participar en esa labor de fundamentación de un credo moral-racional de signo progresista y laico. Sabía, por demás, que laicismo y sociología eran dos polos de una misma realidad. "El surgimiento de la sociología y el progreso de la moral laica (...) son solidarios el uno del otro" (EM: 52). La sociología sólo puede surgir en una sociedad laica, que niega toda referencia trascendente a un más allá, que piensa que sólo en la ciencia se encuentra un saber último y seguro. El laicismo necesita de la sociología porque sólo por medio de ella se puede llegar a un conocimiento científico de la realidad social, y, con ello, a una explicación racional de los fundamentos de toda moral. Pero además el estudio científico de las sociedades orga-

nizadas le había revelado a Durkheim la enorme importancia de la educación en los tiempos modernos. "La verdadera educación no comienza más que cuando la cultura mental y moral adquirida por la humanidad se ha hecho demasiado compleja y juega un papel demasiado importante en el conjunto de la vida común como para que se pueda dejar al azar de las circunstancias la tarea de asegurar su transmisión de una generación a la siguiente" (EM: 158). - Esto constituye un problema específicamente moderno, para el que la sociología ha de aportar sus enseñanzas y el esbozo de una solución.

Todos éstos motivos llevaban a la creación de una obra sobre la educación y la pedagogía de indudable interés. Esta, sin embargo, no ha obtenido la atención ni, sobre todo, la evaluación que merecería. A parte de los trabajos pioneros de Fauconnet y Halbwachs, a que ya hemos hecho referencia, contamos con pocos trabajos sobre éste campo específico. Algunos de ellos se enmarcan en la tradición de la interpretación parsoniana, radicalizando el sesgo conservador de Durkheim. Así, por ejemplo, los trabajos de Santomauro (1968) y Wallace (1973). Otros están demasiado dominados por la lucha ideológico-política como para poder acceder a una evaluación equánime y contextualizadora. Tal es el caso de lo que se ha convertido en tradición "marxista" de interpretación sobre la obra de Durkheim. El punto de partida lo constituye la obra de Nizan, para quien Durkheim es uno de los "perros guardianes de la burguesía", el teórico de una "doctrina de obediencia, de conformismo y de respeto social" (Nizan, 1973: 111). Tal interpretación sin matices ha creado escuela y se ve reproducida y agrandada en estudiosos actuales como Volker. "Si el "salvaje" ha "tenido" al etnólogo después del misionero, ese otro salvaje representado por el niño tiene al maestro de escuela después del cura, y ese tercer salvaje que es el obrero al sociólogo después del gendarme" (Volker, 1975: 187). Durkheim aparece

como el teórico de una sociología cuyo fin es la educación en la sumisión, en la obediencia. La crítica "progresista" no ha ido mas allá de éstas apreciaciones globales, basadas en parte en estudios poco cuidadosos y sesgados de los textos. Cabe, por último, resaltar la aparición de una nueva interpretación sobre la teoría durkheimiana referente al campo que venimos comentando, sobre todo a raíz de la toma en seria consideración de una obra como EPF. Exponente de ésta corriente es el trabajo de Cherkacoui publicado en un ^{número} monográfico sobre Durkheim de la Revue Française de Sociologie — (Cherkacoui, 1976). La intención de ésta nueva corriente interpretativa es recoger a Durkheim en toda su complejidad y ligarlo a las luchas políticas culturales del momento en que vivió.

En las secciones que siguen no pretendemos agotar la teoría durkheimiana de la educación y la pedagogía que creemos que, ya en sí, sería un objeto suficiente para un trabajo monográfico extenso. Queremos acercarnos a sus dos momentos fundamentales, ligándola al hilo interpretativo que venimos desarrollando. Esos momentos fundamentales son sus tesis generales sobre la ciencia de la educación y las teorías pedagógicas, por un lado, y por el otro, el análisis de esa temática en relación al problema de la fundamentación de una moral laica. Creemos que esta última parte es la más decisiva, desde el punto de vista de nuestro enfoque, y por eso le dedicaremos más atención.

3. 2. La ciencia de la educación y las teorías pedagógicas.

El análisis de los sistemas educativos y su correlato lógico, el del sistema moral que se pretende implantar, necesita una clarificación

previa que diferencia tajantemente la educación de la pedagogía. Al realizar tal tarea, Durkheim construirá el marco conceptual de referencia básico dentro del que desarrollará sus análisis sobre la revolución escolar francesa y los ideales pedagógicos que ha de cumplir. Aunque es esta última la temática que, por su carácter estratégico, más nos interesa, pasaremos primero por el análisis de la primera.

La educación consiste en un sistema de prácticas. En cuanto que tal, es también un sistema de hechos objetivos que se pueden describir, clasificar y determinar las leyes por las que se rige. Es decir, la educación es un hecho o sistema de hechos que pueden ser estudiados científicamente. Durkheim pretende establecer los marcos generales de tal ciencia de la educación.

Esa ciencia tiene por objeto a la educación, la definición de aquéllo en lo que ésta consiste es el punto de partida. En su artículo de 1911 sobre L'Education, Durkheim nos proporciona esta definición que aparece, con pequeñas variantes en múltiples lugares de otras obras suyas, "La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no están todavía maduras para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio especial al que está especialmente destinado" (1911 c, en ES: 51). La definición de partida es rica a niveles de significación. Los iremos delimitando. En primer lugar, se destaca la práctica de un sujeto activo sobre un sujeto pasivo. Es la generación adulta la que desarrolla una práctica de socialización sobre la nueva. "La educación consiste en una socialización

metódica de la joven generación". (1911 c, en ES: 51). Socialización metódica significa reconversión de un ser a-social, en el sentido de extraño a toda vida en sociedad, en un ser social. El niño que nace es un ser en crecimiento, en formación. No es nada, sino sólo devenir (1911 c, en Textes III, 365). La educación consiste en la conformación de ese devenir hacia metas finales socialmente establecidas. La labor de la educación se realiza rompiendo con la típica inconsistencia del niño, con su inestabilidad, mutabilidad física, intelectual y moral (1911 c, en Textes III: 365-6). En sí, el niño no es un ser perverso ni enfrentado frontalmente a toda moral. Lo que le caracteriza es su ambigüedad. "A la par que una especie de anarquista, que ignora toda regla, todo freno, toda continuidad, el niño es un pequeño tradicionalista e incluso un ser rutinario" (1911 e, en Texte III: 368). La socialización supone ruptura con tal ambigüedad, cierre de un mundo biológicamente abierto. En primer lugar, consistirá en la inducción hacia la formación de hábitos, de costumbres, de rutinas. De éste modo el niño empezará a vivir en el seno de un orden fáctico (1911 c, en Textes — III, 368-9). A éste orden fáctico seguirá la inducción hacia un orden moral basado en la sumisión a la regla a la autoridad, a la disciplina (1911 c, en Textes III: 369). En efecto, al ser el último fin de la educación la conversión del niño en una persona madura, es la imagen de lo que es ésta persona la que debe presidir todas las fases de su socialización. Y ser — persona, recuerda Durkheim consiste en lograr "el dominio sobre sí mismo, el poder de contenerse, de autoreglamentarse, de resistir" (1911 c, en Textes III: 368). De aquí que la educación haya de ser "esencialmente cosa de autoridad (...). Para aprender a contener su egoísmo natural, a subordinarse a fines más elevados, a someter sus deseos al imperio de la voluntad a limitarlos dentro de sus propios límites, es preciso que el niño ejerza

sobre sí mismo una fuerte contención" (1911 c, ES: 66). Las relaciones de esta concepción sobre la socialización de la infancia con la que aparece en la obra de Freud se muestran nítidamente. Hay, por un lado, una cierta distancia. Durkheim, a diferencia de Freud no cree que el niño sea un perverso polimorfo, contrario directamente a todo orden social. Por el contrario, para él el niño es un ser ambiguo, indeciso, inmoral tan sólo en el sentido de que la multiplicidad de sus tendencias le hace ser inconsistente en relación a algún fin definido. Pero por otro lado hay una clara convergencia. Se trata a la naturaleza del niño como algo plástico, remoldeable, reconformable: puede haber una reconversión de las pulsiones originarias y una explotación de éstas hacia fines que en principio no estaban - inscritos. Además el fin último es la conformación del niño como adulto, - la concepción de la infancia como periodo pre-humano, pues el único modelo del hombre es el adulto. DE aquí el énfasis en valores de autoridad, y represión, el miedo latente a la explosión inmoral infantil.

Es de destacar, en segundo lugar, en la definición que analizamos, - la renovación que el discurso sociológico imprime sobre la concepción de la educación. La educación deja de ser vista por fuera de coordenadas de tiempo y espacio y queda fuertemente vinculada a la estructura social. No existe una educación humana en general, sino tantas educaciones como estructuras sociales existentes. Cada pueblo tiene la suya, y no por ser diferente de otra es más o menos moral. (1911 c, ES: 44-5). Cada sociedad, pues, moldea a la infancia en las coordenadas de cultura normativa en las que se explicitan sus señas de identidad. Pero además hay que resaltar que en la definición de la educación la referencia a la estructura social introduce un pluralismo en el seno del sistema educativo de cada sociedad -

concreta. Todo sistema educativo, subraya Durkheim es, "uno y multiple" — (1911 c, Es: 47). Múltiple en tanto que "hay tantos tipos diferentes de educación como medios diferentes en el seno de una sociedad" (1911 c, ES: 47). Uno por cuanto que la vida social supone también una cierta homogeneidad de ideas y normas que deben reproducir todos los actores diferenciados (1911 c, ES: 49). Las razones de esto sólo las puede determinar el discurso sociológico. Sólo la sociología nos enseña, en efecto, que "la sociedad no puede vivir si no existe una suficiente homogeneidad entre sus miembros: la educación perpetúa y refuerza esa homogeneidad al fijar desde el principio en el alma del niño las similitudes esenciales que exige la vida colectiva. Pero por otro lado, todo tipo de cooperación sería imposible sin una cierta diversidad: la educación asegura la existencia de ésta diversidad necesaria al diversificarse ella misma y especializarse" (1911 c, ES: 50). La función de la educación es la reproducción social, por ello se asegura la continuidad de la integración social tanto en la homogeneidad como en la diversificación. En la homogeneidad porque se imprimen conocimientos, valores y normas que constituyen el espacio de consenso del grupo social — complejo. En la diversidad porque se imprimen conocimientos, valores y normas específicas de los distintos medios sociales diferenciados en los que el futuro hombre ha de desarrollar su actividad. La diversificación moral habla de los distintos subsistemas morales en los que se desarrolla la acción humana. El sistema de éstos aparece analizado en las LS. Según resulta del análisis, el sistema de reglas morales se diversifica por su extensión en dos grandes bloques. Por un lado, las reglas de moral universal que "se apli-can a todos los hombres indistintamente, son las que se refieren al hombre en general" (LS: 43). Constan de dos grupos: las que se refieren a las rela-ciones de cada hombre consigo mismo y las que se refieren a las relaciones

ción es la acción ejercida sobre los niños por parte de los padres y maestros (...). La pedagogía es algo muy diferente. No consiste en acciones sino en teorías. Estas teorías son manera de concebir la educación, no maneras de practicarla (...). La educación no es pues más que la materia de la pedagogía. Esta consiste en una cierta manera de reflexionar sobre las cosas de la educación" (1911 c, ES: 69-70). La diferencia, pues, entre ambos campos es la que media entre la práctica y la teoría, entre los hechos y las ideas. Como discurso sobre un conjunto de hechos, la ciencia de la educación es posible pues existen realidades exteriormente dadas que posibilitan un discurso científico. No ocurre lo mismo con las teorías pedagógicas. Estas no son una ciencia en sentido estricto. Su objetivo "no consiste en describir o explicar lo que es o lo que ha sido, sino en determinar lo que debe ser. No están orientadas ni hacia el presente, ni hacia el pasado, sino hacia el porvenir" (1911 c, ES: 77). De aquí su diferencia decisiva con la ciencia de la educación. "La pedagogía es algo diferente de la ciencia de la educación" (1911 c, ES: 77). Pero su estatuto no es el de una simple práctica, sino el de algo mixto entre la teoría y la práctica, entre la ciencia y el arte, lo que distingue Durkheim con el término teoría práctica. "La pedagogía es una teoría práctica (...). No estudia científicamente los sistemas de educación sino que reflexiona sobre ellos con el propósito de aportar a la actividad del educador ideas que la dirijan" (1911 c, ES: 79). De aquí su necesidad. Esta se hace tanto más viva en las condiciones en que se hallan las sociedades modernas que han emprendido una amplia reforma educativa. ES en la pedagogía donde se hacen explícitas las metas finales hacia las que una colectividad quiere dirigirse. En ella se hacen presentes los ideales colectivos recién elaborados y éstos se traducen en propuestas concretas ^{de} reorganización de la realidad. La pedagogía no es el

campo de la utopía, sino el campo en el que aparecen las líneas conflictivas nuevas hacia las que se dirigen las colectividades. De ahí ese aspecto normativo que choca con la exclusiva remisión a constataciones fácticas típica de la ciencia de la educación. Pero para que las teorías pedagógicas no se esterilicen en píos deseos de reformas imposibles, es necesario que los pedagogos establezcan firmes puentes con la realidad. Por un lado, les es necesaria una fuerte cultura histórica en base a la cual tengan un amplio conocimiento tanto de la historia de la enseñanza como de la historia de las mismas teorías pedagógicas (1911 c, ES: 85-7). Por otro lado, les es necesaria una amplia cultura psicológica para saber cuales son los medios necesarios para la realización de los fines pedagógicos propuestas, en vista de las características específicas de los niños (1911 c, ES: 88-9).

3.3. La moral laica y el ideal pedagógico moderno

A nuestro entender, la obra de Durkheim en el campo de la educación hay que evaluarla más como labor de un pedagogo, en el sentido estricto en el que él mismo la definió, que como la de un científico de la educación. Y es como labor pedagógica porque había todo un conjunto de circunstancias que le arrastraban en esa dirección. Por un lado, destaca la tendencia normativista de su pensamiento. Durkheim quiere realizar un papel de intelectual que educa y encauza a su pueblo. Por tanto, es más un oráculo que designa las direcciones hacia las que hay que tender que un científico de laboratorio que se ciñe a la interpretación de lo empíricamente dado. Por otro lado, las coordenadas de tiempo y espacio en que escribió su obra sobre el campo de la educación exigían de él una toma activa de posición en una lucha que enfrentaba a fuerzas de dirección diametralmente opuestas.

Esto se hace visible en sus escritos. En la EM hay desde el principio una ruptura clara con toda inocencia. Se aproxima al campo de la educación moral porque éste constituye un tema fundamental de su tiempo. Quiere encarar la crisis moral de la sociedad en que vive, darle una explicación racional, y aportar líneas de soluciones (EM: 2) Y dice que tal tarea es inevitable en una sociedad en la que e está gestando, desde hace 20 años, lo que él llama una enorme "revolución pedagógica" (EM: 3). De aquí que su deseo de esclarecimiento teórico tenga un contexto social específico: las luchas por la educación durante la IIIª República. "Aquí no tenemos que buscar aquello en lo que debe consistir la educación moral para el hombre en general, sino para los hombres de nuestro tiempo y de nuestro país" (EM: 3). Por otro lado, su toma de postura partidista es clara desde el principio. Durkheim dice -- luchar por la implantación de una moral laica y racional que ha de proporcionar nuevas metas e ideales por las que la humanidad luche (EM:10-1). Es esta la razón de que sus preocupaciones pedagógicas desemboquen en una tarea tendente a la fundamentación de ese sistema ético que actuará como base de la futura educación.

La educación laica se presenta desde el principio como alternativa ideológica a otros sistemas educativos que luchan por su perpetuación. ¿En qué consiste? ¿Cuáles son sus rasgos definitorios? Estos aparecen por contraposición a los propios de una educación religiosa. "Una educación que se niegue a toda utilización de los principios en que se basan las religiones reveladas, que se apoye exclusivamente en ideas, sentimientos y prácticas justificables sólo por la razón, en una palabra, una educación puramente racional" (EM: 3). Una educación de éste tipo supone la negación de que los deberes morales del hombre sean para con Dios (EM: 5), que la fuente del --

carácter trascendente de toda moral sea explicable y presentable tan sólo en forma mítica (EM: 9). Someter la educación a la razón es negar que el mundo carezca de dignidad en relación a otra realidad más verdadera y digna de tipo supra-empírico. El binomio racionalismo-inmanencia es la característica típica de la educación laica, y por ello de la moral laica que quiere implantar.

Tal tipo de educación es, en opinión de Durkheim, no sólo posible, sino necesario. "En primer lugar, el hecho de que una educación moral totalmente racional sea posible está implicado en el postulado mismo en que se basa la ciencia: (...) no hay nada en la realidad que se esté fundado a considerar como algo radicalmente refractario a la razón humana" (EM: 3) La posibilidad de la educación o moral laicas está dada en la constitución misma de la ciencia. Esta aparece como otro de los fundamentos del laicismo. No hay moral laica sin un discurso de nuevo tipo que la fundamente: Este es el científico. Pero además, la educación laico-racional es necesaria, es una exigencia de la misma realidad. "No sólo aparece como lógicamente posible, sino que además una educación puramente racional está dictada por el conjunto de nuestro desarrollo histórico (...) No es sino el resultado de un desarrollo gradual cuyo origen se remonta, por decirlo así, a los orígenes mismos de la historia. Hace siglos que la educación se está haciendo laica" (EM: 5). La idea laica no es, al igual que veíamos anteriormente que ocurría con la democracia, un invento del último siglo, sino que constituye el producto de una larga evolución. De nuevo, la concordancia con las tesis de la DTS sobre el desarrollo de la división del trabajo social se hace evidente. El paso de la sociedad segmentaria a la organizada ha supuesto en las estructuras políticas la democratización del estado. -

y en las estructuras educativas, así como en los sistemas morales, una progresiva profundización en términos laicos. La religión, que lo ocupaba todo en un principio, pierde terreno, el específico culto mundano a la persona humana se va afirmando, y ésta afirmación progresiva es ya medible en las distintas fases de esa evolución. En la EPF Durkheim realiza el análisis de ese proceso sin pausas hacia el ideal laico. Cada fase pedagógica se caracteriza por un incremento en la espiritualización del mundo, y, consiguientemente, en un progreso de la persona humana como objeto específico de veneración. La primera etapa fundamental está constituida por el cristianismo. — Paradójicamente es una religión la que abre un camino inquebrantable hacia lo que será su negación, el ideal laico. Durkheim destaca este rasgo por medio de la contraposición entre el pensamiento y la religión clásicos y el cristianismo. "En un principio, el pensamiento griego se ha dirigido hacia las cosas, hacia el universo físico, Todos los grandes pensadores griegos, desde Tales hasta los sofistas, han especulado exclusivamente sobre el universo físico.(...) Si la reflexión griega se ha volcado en un principio, y de manera tan exclusiva, sobre el mundo, es porque el mundo era entonces, según se pensaba, la cosa excelente y santa. SE consideraba, en efecto, al mundo como algo divino o más bien como el dominio mismo de las divinidades. Los dioses no están por fuera del mundo, están en las cosas (...) por el contrario para el cristianismo, es el espíritu, es la conciencia del hombre la cosa sagrada e incomparable: Pues el alma, ese principio de nuestra vida interior, es una emanación directa de la divinidad. El mundo se define como materia y la materia es lo profano, lo vil, lo degradante, es lo contrario al espíritu, es la fuente del mal y del pecado. Entre el espíritu y las cosas, hay toda la distancia que separa lo espiritual de lo temporal" (EPF: 321-2). La ruptura del pensamiento cristiano con el pensamiento pagano, pue

de, pues, ser interpretada como un progreso en la idea laica, pues éste consiste en una activa espiritualización del mundo. El hombre queda afirmado por encima de las cosas y se convierte en un poder sobre ellas. Estos rasgos laicos del cristianismo se hacen más patentes por el contraste de sus sistemas religioso y moral con los paganos. "Las religiones de la Antigüedad son, sobre todo, sistemas de ritos cuyo objeto esencial es asegurar la marcha regular del Universo (...) Por el contrario, es en el mismo hombre, es en el alma del hombre dónde la religión cristiana tiene su sede. Religión esencialmente idealista, es sobre el mundo de las ideas, sobre el mundo de las almas, sobre donde aspira a reinar su dios y no sobre el mundo de los cuerpos (...) El dios de los cristianos quiere ser adorado (...) en espíritu y verdad. Para él, ser es ser creído, ser pensado, ser amado. Todo inclinaba pues al cristiano a dirigir su pensamiento sobre sí mismo (...) Su rito más común es la oración, y ésta es una meditación interior" (EPF: 322-3). Como fruto de este cambio que espiritualiza al universo y pone a la persona en una nueva posición central, ocurre un cambio en las ideas morales. La ética pagana desconocía el concepto de deber, de norma, de disciplina, como algo central. El ideal se concebía como algo atrayente, "Hacia lo que la voluntad se ve arrastrada espontáneamente desde el momento en que lo entrevé" (EPF: 242). Por el contrario, el ideal cristiano es deber cumplido porque es deber, "es la regla practicada por que es la regla, es el hombre que ^{se} eleva por encima de la naturaleza, liberándose de ella, dominándola, sometiénola a las leyes del espíritu, es en una palabra, la santidad " (EPF: 242). El hombre, como espíritu, se pone frente a la materia. El mundo pierde su unidad. Un cierto eco de temas hegelianos es audible en el siguiente texto en que se destaca esta ruptura entre los mundos antiguo y moderno tal como se desarrolla tras el cristianismo. "Con el

cristianismo el mundo pierde la unidad confusa que tenía en un principio, y se escinde en dos partes, en dos mitades de valor muy desigual: está por un lado, el mundo del pensamiento, de la conciencia, de la moral, por el otro, está el mundo de la materia ininteligible, amoral, arreligiosa" (EPF: 323). Esta neta separación entre una materia profana y un espíritu sagrado está en el origen de nuestra concepción laica del mundo. La persona humana se agiganta como poder que somete a una materia irreflexiva, anárquica, inmoral y le impone sus leyes. Desde éste punto de vista el cristianismo no niega los ideales laicos sino que los prepara.

En la obra que comentamos, esta historia del desarrollo del espíritu laico,—en realidad, historia de espíritu humano— se muestra en otro de sus momentos fundamentales, el Renacimiento. Si el cristianismo espiritualizó el mundo, el Renacimiento tuvo por efecto poner a la persona humana como centro incuestionable del mundo. La idea laica progresa.

El Renacimiento no es un acontecimiento fortuito, producto del descubrimiento causal de la obra cultural de la antigüedad, sino "fruto de transformaciones graves en la organización de las sociedades europeas" (EPF: 196) Durkheim destaca por una parte las transformaciones económicas que supusieron la apertura de una época de mayor prosperidad, por otra la aparición en escena de una nueva clase social, la burguesía, que tiene la ambición de superar las fronteras que la separan de la nobleza, por último, la ruptura de la unidad del mundo cristiano y la consiguiente aparición de culturas nacionales. (EPF: 197-9). Fruto de todas estas transformaciones profundas de la sociedad es el surgimiento de una nueva concepción cultural y pedagógica. Esta cultura es "esencialmente aristocrática" (EPF: 238) y la

educación que propone "una educación de lujo" centrada en el cultivo de -
 cualidades literarias, estéticas (EPF: 239). "El niño, y en consecuencia el
 hombre, es considerado como un objeto de arte que hay que engalanar, embe-
 llecier, mucho más que como una fuerza útil que haya que desarrollar con vis-
 tas a actuar (...) Se asigna a la educación el objetivo (...) de engalanar
 al niño o con una niñez de conocimientos de lujo o con las gracias seduc-
 toras que procuran las bellas artes" (EPF: 252). Producto de ésta pedagogía,
 que ya estaba en Erasmo pero que es desarrollada hasta sus últimos límites
 por los jesuitas, es la concepción de la persona humana como un ser distan-
 ciado de un mundo profano, al que simplifica en base a ideas claras y dis-
 tintas. El racionalismo simplista de Descartes es hijo directo de la cultu-
 ra renacentista y de su interpretación por parte de los jesuitas (EPI: 316-
 -7). El mundo queda reducido a una serie de axiomas que son producto del es-
 píritu humano. Su conocimiento y la acción que sobre él se vuelven resultan
 del desarrollo de esos axiomas por medio de deducciones que se intentan im-
 poner sobre la realidad. El espíritu humano se separa del mundo, se oculta
 de él y se pone como único espacio de saber seguro. La quiebra de éste dis-
 tanciamiento, con la consiguiente conservación de los efectos positivos que
 tenía sobre la nueva concepción laica del mundo, se provoca con la aparición
 de las ideas y pedagogías naturalistas. Estas aparecen en Alemania en el -
 siglo XVII y en Francia con la Ilustración. Son productos de cambios socia-
 les profundos, entre los que Durkheim destaca el desarrollo político, los
 cambios económico-sociales, y la aparición del protestantismo (EPS: 326-7).
 La idea nueva que se hace a la luz es que la educación no sólo debe ha-
 cer buenos cristianos, sino también buenos ciudadanos, seres útiles (EPF:
 236). En esto rompe con el aristocratismo estético propio de la cultura -
 renacentista. Puesta como fin la creación de ciudadanos útiles e industrio-

sos, aparece en el horizonte cultural la necesidad de una preparación científica y un sesgo temporal cada vez más acusado (EPF: 326). Producto de estos cambios es un nuevo avance en la idea laica: El hombre no queda afirmado tan sólo como espíritu que se separa religiosa o estéticamente del mundo, sino como un ser que, estando sobre él, lo conoce científicamente y en base a tales conocimientos le dicta sus leyes.

El último acontecimiento relevante en ese largo progreso de la idea laica, es el estallido revolucionario de 1789. Con la Revolución, el ideario laico queda ya perfilado de manera muy neta. Pero, con todo, lo característico de ese periodo histórico es más el anuncio o la formalización teórica de tal ideario que su realización concreta. "La efervescencia revolucionaria ha sido eminentemente creadora de nuevas ideas; pero la Revolución no ha sido capaz de crear los órganos que hicieran vivas esas ideas, las instituciones que las realizaran. Ya porque tales concepciones eran con frecuencia desmesuradas, ya porque las instituciones no se improvisan de la nada (...) Ya sea mas bien por una y otra razón, la revolución ha proclamado más que realizado sus principios teóricos" (EPF: 349). Las turbulencias del siglo XIX son inteligibles si se toma como punto de referencia tal fracaso relativo de la Revolución. Durante un largo periodo de tiempo se han enfrentado las fuerzas que pretendían realizar tal ideario contra las que se negaban a su realización. Pero la tarea propuesta será progresivamente asumida y la IIIª República, como ya hemos destacado anteriormente, es en gran parte un intento de realizar y desarrollar el ideario revolucionario de 1789.

El resultado a que llegamos es pues que la moral y la educación laicas son no sólo posibles, sino también necesarias. Toda la historia de la

humanidad se encamina hacia ellas .

Pero a la vez, la configuración de una moral y una educación laicas puede caer y ha caído con frecuencia en errores que acaban por hacerla imposible. En efecto, el hecho de que la moral laica se haya edificado laboriosamente por contraposición a otros sistemas morales que han luchado - enérgicamente contra ella, el hecho de que sus mismas definiciones sean mas negativas que positivas, es decir, marquen más sus distancias con otras morales vigentes que su identidad específica, todos estos factores han llevado a una conformación patológica de tal moral. " Se ha creído que para hacer laica, para hacer racional la educación bastaba con prescindir de todo aquello que era de origen extra-laico"(EM: 6). Una moral laica o una educación laica debían ser lo inverso de una moral o educación religiosas. Pero al seguir esta via se han visto afectados elementos propios de todo sistema moral, que, al estar encarnados también en la moral religiosa, parecían en una interpretación precipitada, elementos exclusivos suyos. Tales son los caracteres trascendentes, sagrados, la dignidad eminente con que ha aparecido investida la moral y la educación religiosa (EM: 8-9). Se pensaba que una moral propiamente laica debía de carecer de esos caracteres. El sistema moral perdía así algo que le es constitutivo: su trascendencia respecto a los individuos. - "Si para hacer racional la moral y la educación moral se limita la tarea a quitar de la disciplina moral todo lo que es religioso, sin reemplazarlo por nada, se corre el riesgo, casi inevitablemente, de prescindir a la vez de los elementos propiamente morales" (EM: 7). Hay que distinguir en todo sistema moral específico lo que le es característico de lo que ^{es} propio de cualquier sistema moral. "Si bien la dignidad eminente atribuida a las reglas morales no se ha visto expresada hasta ahora más que bajo la forma de concepciones

religiosas, no se sigue que no se pueda expresar de otra manera (...). Del hecho de que los pueblos, para expresarla, la han convertido en una proyección, en un reflejo de la divinidad, no se sigue que no se pueda vincular a otra realidad, a una realidad propiamente empírica, en la que encuentre una explicación y en relación a la cual, por demás la idea de dios no es quizas más que la expresión simbólica" (EM: 9). La conformación de la moral laica y la tarea que espera al moralista están claramente contenidas en ese texto. La moral laica deberá estar referida al mundo empírico, pero sin perder por ello dignidad ni trascendencia. Hay que describir tal realidad empírica "Hay que describir esas fuerzas morales que, hasta la actualidad, los hombres no han sabido representar mas que en forma de alegrías religiosas " - (EM: 9). La sociología está en situación de realizar una aportación fundamental en éste campo. En efecto, será ella la que muestre que existe una sólida base empírica a la que vincular un sistema moral o... sin embargo, no le hace perder eminencia ni trascendencia. Esta base se encuentra en la sociedad. En un debate sobre "l'efficacité des doctrines morales", muestra Durkheim como la sociedad puede cumplir tal tarea. "La sociedad tal como es; es decir, como un poder moral superior a los individuos, que goza de una especie de trascendencia análoga a la que las religiones asigna a la divinidad" (1909 a: 231). Tal es el terreno al que los nuevos teóricos de la moral han de ligar los sistemas socialmente vigentes de deberes y derechos. Su papel no es pues el de constructores, inventores de sistemas, sino el de estudiosos que, en base al saber científico, muestran la necesidad en lo existente. "El papel del moralista no es pues el de hacer, inventar la moral, como si no existiera; la moral existe y se impone sobre él al igual que sobre sus contemporáneos. Pero lo que puede y debe hacer es aplicar a ella su razón con la intención de comprenderla, en base a procedimientos análogos a los

que emplea el físico para comprender y conocer los fenómenos del mundo físico" (1905 b: 307). El nuevo moralista ha de ser un científico de la moral. El nuevo educador un científico de la educación. Su labor es también de traducción: traducir la moral religiosa a términos laicos. "Se trata de saber si todo lo que hay de esencial en la religión no se puede expresar en términos laicos" (1909 a: 228). Pero esta traducción no ha de ser mecánica. La trascendencia de la nueva moral no debe acabar por negar el fin eminente a que tiende: El culto a la persona humana. La moral laica trascendente ha de ser racionalista, pero también individualista, es decir, - que ponga como fin propio, y trascendente para toda la colectividad, a la emancipación de la persona humana." Cualquier progreso en la vía de una mayor racionalidad no puede producirse sin que, a la vez, no aparezcan tendencias morales nuevas, sin que se despierte una sed mas viva de justicia" (EM: 10). Este será el nuevo ideal promovido por la moral y educación laicas. De este modo, la inmanencia y racionalidad de un sistema moral no negarán la existencia de ideales en los que comulga toda una colectividad. En definitiva, la conformación de la nueva moral laica supone la presencia, por un lado, de un sentido del deber y de la trascendencia típicos de todo sistema moral, por otro, una nueva finalidad. Dios es desplazado como objeto de culto por la persona humana. Esta se convierte en el ideal colectivo en cuya realización trabajarán las colectividades modernas. Como vemos, la coherencia con los resultados de los análisis políticos y de los textos ligados al Affaire Dreyfus es suma.

La nueva moral y el nuevo sistema educativo comportan la existencia de nuevos ideales pedagógicos. Durkheim muestra una posición muy activa en su definición. El ideal pedagógico a que ha de tender la enseñanza en

la Escuela Primaria es triple. Su finalidad última es la conformación moral del niño (EM: 15-6). "Formar moralmente al niño no consiste en despertar en él una virtud determinada, más tarde otra y posteriormente aún otra, consiste en desarrollar e incluso constituir en su conjunto, en base a medios apropiados, esas disposiciones generales que, una vez creadas, se diversifican fácilmente por sí mismas según se desarrollan las relaciones humanas " (EM: 18). Para realizarla ha de inculcar, por un lado, el sentimiento del deber y la disciplina, el respeto por la autoridad de la norma (EM: 27). El niño ha de ser educado en la sabiduría de que existen fines morales, límites normativos que su acción debe respetar. Sólo cuando se consiga esto su indiferencia moral originaria será reconvertida, sólo entonces se convertirá en hombre, pero, por otro lado, el respeto por la ley no debe ser una sumisión fría de la voluntad ante algo que es más poderoso que ella. Debe ser un respeto cálido, lleno de amor. Es por esto por lo que al niño se le ha de inculcar el amor por la sociedad, por la vida en grupo, como último valor y sentido de su vida (EM: 31). Ser hombre es vivir en sociedad y la sociedad no debe ser tenida tan sólo por un poder que disciplina, sino por un ideal que se ama. Por último, en el niño, se debe tender a desarrollar su autonomía personal. Autonomía moral, pero también autonomía intelectual. El mundo no debe ser algo que espante, sino algo comprensible, algo que la razón de cada uno de los individuos es capaz de entender y dominar (EM: 101). Deber, amor a la vida social y autonomía individual constituyen los tres polos de la pedagogía implicados en la nueva moral laica.

En la Escuela Secundaria, la pedagogía ha de tender a un desarrollo adicional del niño. Ya no se trata tan sólo de conformarlo moralmente, sino también intelectualmente, para que pueda cumplir los papeles futuros como

trabajador y ciudadano, y para prepararle a ulteriores estudios superiores. Durkheim es fuertemente crítico con las orientaciones pedagógicas existentes en su época. El ideal pedagógico, nos dice, es formalista. "Entiendo por ésto que (...) la enseñanza ha tendido siempre, no a aportar al niño conocimientos positivos, nociones lo más adecuadas posibles a casos determinados, sino a suscitar habilidades formales, en un caso el arte discutir, en otro el arte de expresarse" (EPF: 320). Fruto de tal pedagogía es una educación literaria que promueve la generalización del dilettantismo. Frente a ésto, Durkheim quiere asumir en profundizar las orientaciones de la pedagogía naturalista que anteriormente presentamos. "Nuestro fin debe ser hacer de cada uno de nuestros alumnos, no un sabio integral, sino una razón completa" (EPF: 399). Hacer del alumno una razón completa, capaz, desarrollada, no es sino elevarlo a un grado de cultura humana superior. Por otro lado, es prepararlo para encarar estudios más especializados, propios de la enseñanza superior. La escuela secundaria no debe ser especializada, pero debe dotar de una cultura racional suficiente para una posterior especialización ya universitaria (EPF: 361-2, 367). ¿Qué es lo que se debe enseñar? Se debe poner la razón del estudiante en contacto con objetos "sólidos, consistentes, resistentes" (EPF: 365) para romper así con la pedagogía formalista. Estos objetos son de dos tipos: "el hombre, por un lado, la naturaleza, por el otro; el mundo de la conciencia y el mundo físico" (EPF: 366). Hasta — ahora el estudio del hombre ha sido reivindicación y monopolio exclusivos de la cultura humanista. Pero la concepción del hombre que tal tipo de cultura inculca es insuficiente. Parte de la existencia de una naturaleza humana constante a lo largo de la historia. Su estudio lo realiza por medio del análisis de una cultura literaria modélica: la romano-clásica (EPF: 368-74). En ella encuentra los ejemplos universales sobre lo que el hombre es, hace

y desea. Pues bien, en opinión de Durkheim, tal cultura humanista es absolutamente insuficiente. La naturaleza humana no existe (EPF: 373). El hombre es multiforme y cambiante, de aquí que sólo se le pueda estudiar por medio de la historia (EPF: 379-80). La nueva pedagogía habrá de insistir en la importancia del estudio de la historia para que los niños puedan acceder a una comprensión cabal del hombre. A la vez, insistirá en la importancia del estudio de la lengua, pero ya sin desvincularla de sus coordenadas de tiempo y lugar (EPF: 395-7). Por otro lado, la nueva enseñanza habrá de abrirse al estudio de la naturaleza. En el mundo actual nadie puede prescindir de una cultura científico-natural (EPF: 385). Las virtudes socializadoras de tal enseñanza científica son enormes. El niño aprende con ella a situarse a sí mismo en el interior de un medio natural, al que está ligado y del que depende (EPF: 387). No se crea una voluntad que desconoce la existencia de límites. Además aprende que su medio no está regido por voluntades arbitrarias o por el azar, sino por el determinismo (DTS: 388). Pero también aprende que en la ciencia se objetiva el enorme poder del hombre sobre el mundo, la capacidad que los hombres trabajando en colectividad tienen para conformar el mundo a su imagen y semejanza (EPF: 389-90). Por último, la cultura científica es un instrumento imprescindible para la educación lógica del niño. En las ciencias se aprende una lógica racional, una metodología de estudio ya desarrollado y extendible a otros dominios no naturales. (EPF: 391-2). En definitiva, la nueva pedagogía pone a la ciencia como un valor en sí socializador. No sólo enseña lo que el mundo es, sino que conforma moral y lógicamente al sujeto. La esperanza en un futuro en que surgirá una explicación absolutamente racional y científica del mundo se hace explícita en éste ideal pedagógico. Los niños deben ser socializados ya en tal esperanza.

El corolario de toda pedagogía es la determinación de los medios - institucionales que la permitan desarrollar. Durkheim no dejó de abordar éste tema. Y al hacerlo entra de lleno en la polémica más viva desatada en Francia desde los primeros tiempos de la República: es la que se desarrolla alrededor de la escuela primaria y los derechos de los padres. Para Durkheim no existen dudas: la educación es algo eminentemente social y por lo tanto no puede quedar como un asunto "privado y doméstico" (1911 c: ES: 58), como pretenden los defensores de los derechos de la familia, sino que ha de ser encarada como un asunto público. "Desde el momento en que la educación es una función esencialmente social, el estado no puede desinteresarse" (1911 c, ES: 59). La familia es insuficiente para realizar las tareas de socialización que en otros tiempos fueron su casi exclusivo monopolio. En EM Durkheim muestra por extenso esta razón. Las escuelas públicas son y deben ser el mecanismo regulador de la educación nacional. Por demás, en contra de la opinión tan generalizada según la cual la educación moral competiría antes que a nadie a la familia, yo pienso por el contrario, que la labor de la escuela, en el desarrollo moral del niño, puede y debe tener - la mayor importancia (...). Pues, si la familia puede claramente y por sí sola suscitar y consolidar los sentimientos domésticos necesarios para la moral e incluso, de manera más general, los que están en la base de las relaciones privadas más simples, no está organizada de modo que sea capaz de formar al niño en vista al desarrollo de su vida social" (EM: 16). El argumento está ligado a las tesis de la DTS. La desaparición de las sociedades segmentarias ha supuesto el debilitamiento de sus unidades constitutivas, las unidades domésticas. La familia es un grupo social cada vez más restringido, con menos competencias. De aquí su insuficiencia para encarar las labores de socialización. Además las relaciones familiares se basan en

factores afectivos y de cariño, factores insuficientes para cubrir las necesidades de la vida social, para la cual son indispensables sujetos educados en el respeto a normas impersonales, por lo tanto no mediadas afectivamente, y en la interiorización del principio también abstracto de autoridad. De ahí la necesidad de que la familia sea desplazada por la escuela pública (EM: 124-6). Pero además hay razones políticas que empujan a romper con el particularismo de la educación familiar. Toda sociedad necesita co-mulgar en ideas idénticas para permanecer integrada. "Ahora bien, es incuestionable que, entre nosotros, esta unidad moral no es, en todas sus partes, lo que sería preciso que fuera" (1911 c, ES: 60). La escuela pública velará por su existencia. Durkheim asume así claramente una polemica central en la batalla por la educación. Se trata de la polemica de las dos Francias, la clerical y la laica. Su postura queda netamente perfilada. El Estado y el sistema de educación pública han de asumir el cometido de unificar moralmente a Francia. Sin duda, en la realización de tal cometido, el Estado no puede crear de la nada ese sistema de ideas morales. "No es propio, en efecto, del Estado, crear ésta comunidad de ideas y sentimientos sin las que no existe sociedad, ésta debe constituirse por sí misma, y el Estado solo debe consagrarla, mantenerla, hacerla más consciente para los particulares" (1911 c, ES: 60). De aquí que el nuevo credo moral no pueda ser creación del Estado ni imposición de un partido que acceda al poder. (1911 c, ES: 60). El Estado ha de interpretar e impulsar los principios de unificación moral socialmente diferentes. Y éstos existen. "A pesar de todas las disidencias, hay ya en la actualidad, en la base de nuestra civilización, un cierto número de principios que explícita o implícitamente, son comunes a todos, que muy pocos, en cualquier caso osan negar abiertamente y a cara descubierta: respeto por la razón, por la ciencia, por las ideas y sentimientos que están en la

base de la moral democrática. El papel del estado radica en poner de manifiesto esos principios esenciales, hacer que se enseñen en las escuelas, - velar porque en ningún sitio se les oculte a los niños, para que en cualquier sitio se hable de ellos con el respeto que les es debido" (1911 c, ES: 60). La estatalización de la enseñanza o el control estatal sobre la enseñanza privada no significan pues una reducción de la sociedad al Estado, sino la posibilidad de que el Estado cumpla el cometido de racionalizador y vigilancia que le es propio. Al cabo, gracias a la acción estatal, el país quedará unificado moralmente y las nuevas generaciones comulgarán todas en una misma fé: aquella que se afirmó de manera incompleta en la Revolución de 1789, y que, con el paso de los años ha ido ampliándose y convirtiéndose en el único terreno de acuerdo entre los hombres.

Con ésto acabamos nuestra exposición sobre ésta temática, como anunciábamos, pretendíamos tan solo destacar sus momentos fundamentales y, de entre éstos, subrayar más marcadamente aquéllos que conectan directamente con la línea interpretativa aquí desarrollada. La importancia de los resultados a que hemos llegado es obvia. Por una parte, se hace evidente la conexión de la sociología de la educación y la pedagogía con las tesis presentadas en la DTS. El paso de las sociedades segmentarias a las organizadas — plantea específicos problemas educativo-pedagógicos que han de ser resueltos adecuadamente al nuevo medio social. La aparición de una educación laica y el nuevo papel que el Estado cumple son las respuesta adecuadas a ese reto. Por otro lado, aparece inmediatamente una clara conexión entre las tesis pedagógico-educativas y las tesis políticas que analizamos anteriormente. Durkheim, con más claridad que en el terreno de su praxis política en sentido estricto, se muestra en el campo de la educación como el ideólogo

go, el intelectual orgánico de la pequeña burguesía progresista que protagoniza la política de III^a República. En él se hace explícito y cobra coherencia el programa-moral-organizativo que ésta quería realizar. Por una parte, la fundamentación de una moral laica que actuara como base incuestionables de un nuevo sistema educativo. Por otro, la determinación de los complejos institucionales nuevos que habfan de realizar tal programa. Pero además la referencia a la política es más profunda. Durkheim aparece como un teórico de la democracia al ser también un teórico de la educación laica. La democracia no es sólo un tipo de organización que afecta a las estructuras exclusivamente políticas, sino que al ser un tipo específico de comunicación entre la sociedad civil y el Estado, ha de estar previamente arraigada en la primera para poder materializarse en el segundo. No hay posibilidad de una estructura democrática estable si el sistema educativo no conforma a la sociedad civil en los valores que le son propios. La democracia es un régimen basado en el consenso y éste ha de organizarse socialmente. En cuanto que cumple tal cometido, la escuela pasa a erigirse en una de las instituciones fundamentales del estado democrático.

Pero además los análisis sobre educación y pedagogía hacen patente - esas reorientaciones que ya en las secciones anteriores hemos destacado. - La implicación de Durkheim en la batalla escolar, sus análisis sobre la crisis de la enseñanza, le lleva a subrayar todavía con más vigor la importancia del consenso social expresado en un credo moral que ponga a la persona humana como fin eminente de la vida en sociedad. Veíamos anteriormente - que ésta era ya una resultante de sus análisis sobre la crisis política del Affaire Dreyfus y sobre la organización democrática. Ahora queda más netamente perfilada. Y también queda más netamente perfilada la necesidad de

sustituir la vieja moral religiosa por otra de signo laico. Pero esta sustitución se va perfilando cada vez más como el problema de la traducción — de lo religioso a lo social. La religión aparece así en un primer plano de la problemática teórica durkheimiana. En los siguientes capítulos veremos que otros factores empujaban activamente hacia tal reorientación.

4. El socialismo.

Al principio de éste Capítulo hemos destacado sucintamente de qué manera la III^a República conoció la irrupción del movimiento socialista. — En los años 90 conoce éste sus primeros éxitos electorales. que se verán coronados a principios de siglo en la política de unidad de las izquierdas. De éste modo, el socialismo se convierte en uno de los temas ineludibles para un intelectual científicamente despierto y políticamente comprometido. A lo largo de todo éste parágrafo iremos analizando las aportaciones de Durkheim al tema, intentando siempre insertarlas en su marco. Analizaremos — también las relaciones de Durkheim con el movimiento político socialista.

4.1. La sociología y el socialismo.

Historicamente el proyecto de una ciencia positiva de la sociedad y de una reconstrucción en términos socialistas de la reciente sociedad industrial son contemporáneos. El fundador de la sociología, Saint Simon, es también uno de los primeros ideólogos del socialismo. De él surgirá toda una rama de pensamiento y política socialistas que llegará hasta la segunda mitad del XIX (Ver Charlety, 1969). Su discípulo Comte, aunque más extraño a

las tendencias activistas de Saint Simon, no romperá con esa proximidad entre sociología y socialismo. Su socialismo, con todo, intenta diferenciar se netamente del resto de los sistemas revolucionarios y sobre todo de lo que llama socialismo económico o utopía comunista (Perignon, 1969: 182). Con todo, en la tradición de la sociología positivista permanecerá esta - adscripción socialista nunca negada. El eco aparece incluso en Littré que en 1871 escribía: "la filosofía positiva es, por sí, una doctrina socialista ya que se entiende por socialismo toda doctrina que se proponga renovar el viejo equilibrio de la sociedad. Con todo, difiere del socialismo propio de las clases obreras en el hecho de que éste último quiere cambiar la base temporal sin preocuparse por las bases espirituales, mientras que la filosofía positiva quiere cambiar las bases espirituales, preocupándose, es cierto, por la organización temporal, pero declarando que, estando subordinada a la otra, lo está también a condiciones naturales que se pueden mejorar y transformar pero no anular" (Littré en Perignon, 1969: 183-4). El socialismo positivista es, de todas maneras, peculiar y está netamente diferenciado del resto de los movimientos socialistas que han ido cuajando en el terreno político e ideológico. Un socialismo reorganizador, reformista, espiritualista, y que niega todo tipo de adscripción de clase. No por ello deja de aparecer claro el punto que queríamos destacar: desde sus inicios el discurso sociológico apareció ligado a propuestas de reforma social que tendieron a identificarse en términos socialistas.

La situación se reproduce con la aparición en las instituciones académicas de la nueva sociología durkheimiana. Había muchos elementos en los dos discursos que tendían a crear la apariencia de una gran proximidad entre sociología y socialismo. Ambos se intentaban implantar en contra del -

discurso espiritualista y del individualismo ético o económico. Ambos partían de la necesidad de alargar hacia el campo de la sociedad el método científico y, por lo tanto, eran armas de una práctica desacralizadora. Ambos planteaban la necesidad de establecer reformas más o menos radicales ya que la realidad no respondía a lo que era esperable y deseable. Ambos discursos, por su modernidad y progresismo estaban, en muchos aspectos, muy cerca el uno del otro como para que no hubiera peligro de que se los confundiera. Fouillée, un declarado antisocialista, daba cuenta en su libro Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, en 1896, del peligro de ésta confusión. "Los socialistas, gracias a una hábil táctica se esfuerzan actualmente en hacer creer que el socialismo se confunde con la sociología. Es así como Enrico Ferri en una reunión de la Sociedad Internacional de Sociología declaraba en medio de unánimes protestas: "la sociología será socialista o no será nada". Es exactamente lo contrario lo que hay que decir "el socialismo y el individualismo serán sociológicos o no serán" (Fouillée, 1896: 249). Así pues la unión de cientismo, sociología y socialismo, dio como resultado un cierto rechazo de cualquiera de éstas tendencias por parte de los círculos conservadores más poderosos Sicard, en un artículo importante sobre el marco social de la sociología de Durkheim, resalta esta característica. "La sociología era considerada entonces sea como un sinónimo de la ética del positivismo o del naturalismo evolucionista sea como una versión del socialismo científico." (Sicard, 1959: 947). La sociología era una ciencia nueva, avanzada, revolucionaria. Muy característico del rechazo de los círculos conservadores es la posición que las facultades de derecho mantuvieron en relación a la nueva ciencia. Hay que tener en cuenta que éstas facultades constituían los enclaves más conservadores dentro del aparato académico francés. Como nos

recuerda Weisz, los profesores de derecho no dejaron de presentar múltiples objeciones a la consagración académica de la sociología, intentando, en múltiples ocasiones, atraerla hacia sus espacios de competencia para poder así controlar a una ciencia tan peligrosa (Weisz, 1979: 89 y ss.). Dentro de tales coordenadas es muy significativa la posición de un jurista conservador e influyente como Hauriou que en 1894 atacaba en un artículo la sociología por ser una ciencia peligrosa ya que estudiaba —podríamos decir desacralizaba— la sociedad y conducía a determinadas consecuencias prácticas: "éstas son las reformas sociales, a menos que no se trate de insurrecciones y atentados " (Hauriou, en Weisz 1979: 91). Estas resistencias conservadoras no nos pueden extrañar si recordamos que la promoción de la sociología fue obra de los grupos social y políticamente más progresistas de la IIIª República. De aquí que sobre su representante oficial cayeron toda tipo de acusaciones, no sólo de connivencias socialistas sino de adscripción a la variante más "demoníaca" del socialismo, el colectivismo marxista. Ha sido Mauss, quién, en el prólogo a la edición póstuma de las lecciones durkheimianas sobre el socialismo, ha relatado las dificultades de Durkheim por esta causa. Durkheim chocó contra la acusación de colectivismo que le lanzaron, a propósito de su DTS, moralistas susceptibles y varios economistas clásicos y cristianos. Gracias a ruidos de este tipo se vio separado de las cátedras parisinas " (Mauss, 1969, III, 507). En los Capítulos I y III hemos destacado la importancia de las motivaciones polémicas en la arquitectura de la DTS. La lucha contra los moralistas espiritualistas y contra los economistas liberales dio como resultado una reacción viva de éstos y un intento de destruir ese saber alternativo sociológico en el momento en que nacía. Por ello nada más fácil que identificarlo con el enemigo absoluto, con el colectivismo marxista. Mas tarde, en una sección de este mismo pa-

rógrafo, veremos qué validez podían tener tales acusaciones y cuáles eran las distancias relativas entre las tesis de Durkheim y de Marx. Queremos destacar ahora tan sólo este rasgo a nuestro entender sobresaliente: La sociología Durkheimiana, en cuanto que saber alternativo de corte política y socialmente progresista, sufrió casi siempre de extrañas acusaciones de connivencia socialista. Este es un rasgo que hay que tener en cuenta, y - que, con mucha frecuencia, se desprecia. Su caracterización del paso de lo tradicional a lo moderno, la determinación de las tareas normalizadoras que la sociedad había de acometer, le ponían a Durkheim y a la nueva soliciolo-gía en un terreno cercano al socialismo Durkheim era consciente de esto - y, en alguna ocasión, se lamentaba explícitamente. " No se puede demostrar que la esfera de la acción social se extiende a medida que las sociedades se desarrollen sin que se vea uno acusado de socialismo de Estado y tratado como enemigo de la libertad" (1890 a: 454). Prueba de que tal fue la acusación que Durkheim tuvo que sufrir es que, según nos informa Kagan , en una obra influyente, Philosophie des Geschichte als Soziologie de Paul Barth, la sociología durkheimiana está clasificada en el mismo apartado que la sociología marxista bajo la denominación común de "concepciones económi- cas de la historia" (Kagan, 1939: 233). Para un lector actual mínimamente informado de la historia de la sociología tal clasificación constituye un despropósito sorprendente. Pero lo que hay que destacar es que, para los sectores más conservadores, el materialismo cientista de Durkheim era iden-tificado sin más con el materialismo histórico de Marx. Hay que tener en - cuenta también que esta interpretación no era tan sólo mantenida por los círculos consrvadores, sino también por los círculos socialistas. En éste sentido -y con independencia de los datos que analizaremos en secciones posteriores- conocemos gracias a Weisz un dato muy significativo. Este es el siguiente. En 1893 los periodicos parisinos anuncian que el grupo

de Etudiants Socialistes Revolutionnaires tiene la intención de organizar un ciclo de conferencias en el Quartier Latin sobre temas propios de las ciencias sociales. Las conferencias serían dictadas por Jaurès, Guesdes, Allemanne, Brousse y Vaillant. Al anuncio reacciona Lavissee, un progresista moderado, en un artículo publicado en Journal des Débats en el que aboga porque la Universidad de una alternativa a esas conferencias. En tal sentido promueve la creación de cursos de ciencias sociales en la Sorbona. El artículo tiene repercusiones y el Conde De Chambrum ofrece dotar un curso de Histoire de l' Economie Politique en la Facultad de Letras (Weisz, 1979: 92-4). Tras múltiples avatares, la dotación es aceptada y se crea el curso en 1894. A su cargo se nombra a Espinas (Weisz, 1979: 98-9). La orientación conservadora de éste último provoca protestas por parte del auditorio y Dick May (Jeanne Weill), supervisora de la fundación Chambrum, relata en una carta de agosto de 1894 que "el grupo de estudiantes socialistas tiene la intención de torpedear el curso de Espinas y de exigir con tumultos su sustitución con Durkheim," (citado en Weisz, 1979: 99-100). El hecho es significativo a dos niveles. Por una parte es destacable la incidencia de los socialistas en la creación de cursos de ciencias sociales en las instituciones académicas. Aunque la dotación del curso sea realizada para contrarrestar su influencia por medio de doctrinas "adecuadas y científicas" no deja por ello de tener su trascendencia en esta identificación, por lo menos parcial, entre socialismo y ciencia social. Es esta misma identificación la que parece legitimar a Jaurès para pedir en 1898 autorización a la facultad de Letras para dictar un curso sobre socialismo, autorización que no es concedida (Weisz, 1979: 101-2). Pero, por otra parte, el caso es significativo también de la imagen progresista que la sociología durkheimiana te-

nía cara a un amplio espectro de público. En efecto, son los mismos estudiantes socialistas los que parecen promover su nombramiento en la Sorbona para reorientar en términos más avanzados las enseñanzas de Espinas. Sin duda, eran todos éstos factores los que promovían esa opinión generalizada en los círculos conservadores que identificaba socialismo y sociología.

4.2. El socialismo en el horizonte de las sociedades organizadas.

4.2.1. Dedicación de Durkheim al análisis del socialismo

El interés de Durkheim por el socialismo rebasa los límites hasta ahora reseñados. Queremos destacar con ésto que en Durkheim no es sólo detectable una casual convergencia de dos discursos, sociológico y socialista, que surgen en coordenadas de tiempo y espacio idénticas y tienen una común orientación modernizadora, sino que además a lo largo de toda su obra existe un interés evidente por abordar científicamente el socialismo. En ésto no se diferencia tajantemente de muchos de los científicos sociales de su tiempo. Perignon ha resaltado, en un estudio sobre el tema, que a partir de 1890 se asiste en Francia a una floración de estudios de orientación sociológica sobre el socialismo. En 1892 aparece Le Socialisme devant la Ciencie Sociale de Demolins, En 1896, Socialisme et Ciencie Positive de Ferri y Le Socialisme et la Ciencia Sociale de Richard, en 1905 Socialismes et Sociologues de Bourdeau, en 1909 Le Socialisme et la Sociologie reformiste de Fouillée, para ceñirnos a los más importantes (Perignon, 1969: 180). La dedicación de Durkheim al tema responde pues a una preocupación

generalizada entre los teóricos sociales de la época, pero a la vez desborda este marco de significación. En efecto, la problemática del socialismo no era en él producto de una curiosidad coyuntural, sino algo muy arraigado y directamente inscrito en su problemática fundamental. En el capítulo I hemos dado cuenta de esa problemática y hemos visto en qué manera ponía en su horizonte el tema del socialismo. La cuestión social, en su primera versión, era asumida teóricamente como la problemática de las relaciones entre socialismo e individualismo. Como resaltaré en su primer artículo sistemático sobre el tema, ambos sistemas ideológicos nos son presentados como antagónicos, "aún cuando ese pretendido antagonismo está menos que demostrado" (1893 c: 506). El intento de reconciliación entre ambos sistemas es la clave de toda la obra teórica fundamental de Durkheim. De aquí que no pudiera prescindir de un estudio en profundidad del socialismo del que pudiera surgir una definición que permitiera esa reconciliación deseada con el individualismo en el marco de las sociedades organizadas.

Aunque algunos de los intérpretes más influyentes de la obra de Durkheim han negado o deformado su interés fundamental por la problemática socialista, un mínimo análisis tanto de su obra escrita como de su labor académica muestra lo infundado de tales apreciaciones. En efecto, por lo que veremos a continuación, resultan realmente sorprendentes las tesis de Parsons (1968: 429), seguidas con increíble fidelidad por Barnes y Becker (1945: II: 46-7) de que Durkheim despreció el socialismo por su dirección puramente utilitarista y se orientó hacia posiciones comunistas. También nos parece totalmente deformadora la tesis de Nitsbert de que la temática del socialismo carecía para Durkheim de interés ya que éste estaba ligado

a una actitud de rechazo de signo conservador (Nisbet, 1974: 151-3). Por el contrario, como hemos anunciado, el análisis de la obra de Durkheim nos lleva a conclusiones diametralmente opuestas.

Es Mauss quién nos dá la información fundamental sobre el interés temprano de Durkheim por ésta temática. Fruto de tal interés será un curso desarrollado en Burdeos entre Noviembre de 1895 a Mayo de 1896 sobre el socialismo (Mauss, 1969: III: 505). Es éste curso el que llegará a publicar póstumamente, primero en forma de artículos (1925 b, 1926 a), más tarde en forma de libro, en 1928, con el título *Le Socialismo* (50). En él se busca una definición operativa y ampliamente comprensiva del socialismo, para pasar a analizar la obra de algunos de sus teóricos fundamentales, de teniéndose especialmente en la de Saint Simon. Según nos sigue informando Mauss, el curso debía haber tenido continuidad, ya que para el año académico siguiente (1896-7) estaban preparadas unas lecciones que tendrían por objeto el análisis de las obras Fourier y Proudhon y para el otro curso - (1897-8) otras sobre las obras de Lasalle y Marx (Mauss, 1969, III: 508). Fué la enorme carga asumida en 1897 con la publicación del *Année Sociologique* la que impidió que Durkheim siguiera el plan de estudios trazados (Mauss, 1969, III, 508). Con todo, el curso dictado no deja de tener una cierta repercusión pública hasta el punto de que un resumen suyo que apare ció publicado provocó que dos prominentes representantes del socialismo francés, Jaurès. Guesde, se mostraran de acuerdo con la definición de socialismo dada por Durkheim (Mauss, 1969, III, 508).

Esta dedicación académica al tema, se ve acompañada por una amplia serie de artículos centrados también en el análisis del socialismo (ver

Apéndice 5). Como resulta de la lectura del Apéndice, la preocupación por el tema es bastante temprana en Durkheim. Estudiando las obras de Agazzi, Schmoeller, Schaeffle y Toënnies se pone en contacto con algunos de los más caracterizados representantes de la tradición académica alemana de pensamiento socialista. Más tarde, abordará el estudio de científicos sociales con ciertas simpatías socialistas, como Richard, o de representantes más o menos auténticos de la tradición marxista socialista como Lafollette, Merlino, Sorel, Bauer. Como producto de su preocupación por el tema participará también en coloquios en los que intervienen caracterizados representantes del socialismo, en 1905 y 1909. Además el *Année Sociologique* mostrará, sobre todo en sus inicios un marcado interés por la recensión de las publicaciones socialistas (Ver Apéndice 6). De manera preferente en la sección 5ª (sociologie économique) llevada por Simiand aparecerán, de manera casi regular hasta el Tomo IX, recensiones o noticias bibliográficas de obras de socialistas o sobre el socialismo. De todos modos, a partir del Tomo III, el interés decrece bastante, Simiand en ese Tomo (*Année III*: 432-44), y Fauconnet, en el Tomo VI (*Année VI*: 578), explican ese cambio de orientación. Se trata, dicen, de que la mayor parte de los trabajos sobre socialismo están cargados de valor y tienen intenciones que son más de tipo práctico que científico, por lo que su inclusión en una revista que quiere dar cuenta de la actividad científica en ciencias sociales carece de sentido. Con todo, aún a partir de esos años, se sigue dando noticia de las obras más importantes sobre el tema.

Todo esto, unido a las especiales relaciones que a nivel político sostuvo Durkheim con el movimiento socialista francés, constituye una base suficiente para destacar la especial relevancia que en su obra tiene el -

estudio del socialismo. En las siguientes secciones iremos analizando lo que pensamos que constituye sus vertientes fundamentales: la crítica al marxismo, la definición alternativa del socialismo que Durkheim elabora y las peculiares relaciones entre el socialismo y las sociedades organizadas, nivel en el que podremos evaluar exactamente la importancia global de toda esta temática en su obra.

4.2.2. Crítica al socialismo marxista

El análisis del socialismo llevaba a Durkheim a una confrontación con Marx y el marxismo. Las razones son múltiples. Destaquemos entre ellas que Durkheim luchaba contra la reducción del socialismo al marxismo. Este motivo demuestra de manera especialmente clara en la reseña del libro de Richard Le Socialismo et la Science Sociale. En éste escribe: "Crítica Durkheim fuertemente la tendencia que muestra el autor a reducir todo el socialismo al colectivismo o marxismo, dejando marginadas las otras escuelas socialistas (1897 b: 200-1). El error es grave, subraya Durkheim, sobre todo por el olvido que supone de Saint Simon y toda su escuela. En lo que a nosotros se refiere, estimamos que todo lo esencial de la doctrina socialista se encuentra en la filosofía saintsimoniana" (1897 d: 101). Hay pues una clara intención de resituarse a Marx como puro hito en una tradición que le trasciende y que no puede agotar. Frente a las presiones de Engels de separar un socialismo utópico y un socialismo científico que habría llegado a su plena madurez en el marxismo, Durkheim desea destacar doblemente que Marx no es sino un continuador de ciertas tendencias ya existentes en el saintsimonismo y que, como veremos, su obra no se fre-

ca que con la obra de Marx.

Se ha dicho que Durkheim se había introducido en las complejidades del socialismo marxista ya en su época de estudiante en la Ecole Normale (Hughes , 1972: 55). La tesis nos parece arriesgada y todo tiende a negarlo. Por un lado, porque el elemento mas firme de apoyo, la amistad ya durante esos años con Jaurés no es significativo en éste contexto. Es sabido que Jaurés sólo llegará al socialismo años despues de su salida de la Ecole y por influencia de Herr (Mauss, 1969, III: 507). Por otro lado, el régimen de internado en que se vivía en la Ecole, con la consiguiente ruptura de relaciones con el mundo exterior, y la falta de penetración de las ideas socialistas, y sobre todo marxistas, en los ámbitos académicos superiores, hace muy difícil creer en la hipótesis de un Durkheim marxista o conocedor de la obra de Marx en la época estudiantil. Es más, la fuente más auténtica de conocimiento sobre ésta temática, las informaciones brindadas por Mauss, sitúa más tardíamente su contacto con la obra de Marx, Según — Mauss, Durkheim tomó contacto con Marx gracias a un amigo firlandés, Neiglick, que se lo había descubierto durante su estancia en Leipzig (Mauss, 1969, III: 557). Nos encontramos en una época posterior a su estancia en la Ecole, durante su viaje de estudios a Alemania en el curso 1885-6. Mauss insiste en que Durkheim era buen conocedor de la obra de Marx, incluso, como ya dijimos, que estaba preparando un curso sobre su pensamiento (Mauss 1969, III: 508). Sin embargo tal conocimiento directo y profundo de Marx no se hace visible en ninguno de sus escritos. En ninguno de ellos existe ni siquiera un esbozo de análisis directo de las fuentes auténticas del pensamiento de Marx. Es más, cuando Durkheim cita o se refiere directamente

a Marx, lo hace o en contextos escasamente significativos, como es el caso de la DTS (DTS: 388), o mostrando como fuente de autoridad sobre el pensamiento marxiano el programa del Parti Ouvrier de Guesdes y Lafargne (1895 e: 614). Creemos que es éste segundo rasgo de su acercamiento a Marx lo que es más característico y significativo. Los abundantes silencios que sobre Marx existen en la obra de Durkheim están contrapesados por la tendencia a identificarle con , y sustituirle por, el marxismo vulgar del movimiento socialista francés de su época. Es por esto por lo que, para la correcta evaluación de la crítica durkheimiana a Marx, nos es preciso conocer ese punto de referencia fundamental: el Marx de que se habla o el Marx tal como es vulgarizado y entendido por los mismos marxistas franceses.

El marxismo tardó en calar en la sociedad francesa. A parte de unos pocos miembros de la Internacional Socialista, Marx era un perfecto desconocido en Francia en los tiempos del II Imperio y la Comuna. El pensamiento socialista que dominaba entonces el movimiento obrero francés tenía orientaciones muy dispersas, pero desde luego extrañas al marxismo. Es el estallido de la Comuna el que da una cierta relevancia al pensamiento de Marx. Y lo hará de una manera paradójica: No porque éste influya sobre la dirección de los acontecimientos o sobre los planteamientos de los comuniards, sino - porque, al convertirse desde Londres en el teórico máximo de los acontecimientos, sus tesis acaban por quedar vinculadas a éstos. Como recuerda Brogan es la burguesía y el pensamiento conservador en general los que más destacan el protagonismo y la incidencia del marxismo sobre los acontecimientos revolucionarios, desde luego muchísimo más que los mismo revolucionarios que protagonizaron el levantamiento (Brogan, 1947: 345).

El marxismo acaba introduciéndose en el seno del movimiento obrero socialista francés y lo hace con una etiqueta especial: el colectivismo. El término había empezado a usarse a finales del Imperio. En 1868 lo empleaba Bakunin para diferenciar su socialismo antiautoritario del de los partidarios de Cabet. A partir de 1878 empezará a ser usado por los partidarios de Marx, siendo su etiqueta distintiva frente al bakuninismo y a todo el resto de las escuelas socialistas francesas (Weill, 1924: 214). El término levantará en parte protestas por parte de algunos de los máximos teóricos del marxismo francés como Lafargne pero acabará arraigándose (Willard, 1965: 16-7). Para conocer, pues, el marxismo francés habrá que analizar el colectivismo. Este tiene un protagonista fundamental, el Parti Ouvrier Français, y una serie de teóricos, de entre los que destacan Lafargne y sobre todo Guesde. Como comenta Lefranc, "hasta 1914, el marxismo para la mayoría de los socialistas franceses será el guesdismo" (Lefranc, 1963: 43). Conocer lo característico del guesdismo es pues paso imprescindible para conocer la recepción del pensamiento de Marx en Francia. Hay que tener en cuenta además que, a diferencia de otros países, Marx no ejercerá hasta bastante más tarde una influencia sobre los grandes intelectuales, académicos o no franceses. De éste modo, su pensamiento queda representado exclusivamente por las elaboraciones de los teóricos del partido y por Guesde en particular.

Lefranc (1963), Willard (1965), Lindenberg (1975) y Reberioux (1976) nos aportan un retrato muy coincidente del guesdismo. Destaca, por un lado, su debilidad teórica. El Marx que se recibe no es el del Capital, sino casi exclusivamente el de los escritos políticos, el del Manifiesto (Lefranc 1963: 43). La divulgación de la obra de Marx y Engels, es escasísima. -

Con anterioridad a la acción de los guesdistas, estaban traducidos y eran conocidos el libro I del Capital el 18 Brumario, La Miseria de la Filosofía, y Socialismo Utópico y Socialismo Científico. Gracias a su activismo divulgador, se conoce el Manifiesto del Partido Comunista, (1895-1897) el Origen de la Familia... (1893), la Crítica de la Economía Política (1899), Salario, Precio y Ganancia (1899). A parte, los periodicos y revistas socialistas, publican en artículos o folletos obras menores de Marx y Engels. Como comenta ante éstos datos Willard, "El Parti Ouvriere solo acuerda - una débil atención al estudio y difusión de la filosofía marxista no ofrece, en este campo, ningún esfuerzo de vulgarización ninguna exposición sistemática del materialismo dialéctico" (Willard, 1965: 159) La indigencia teórica se ve acompañada por una fuerte actitud dogmática. El marxismo es mostrado como una ciencia irrefutable, como un conjunto de dogmas por encima de coordenadas de tiempo y de espacio. Sus tesis son interpretadas desde la perspectiva de un positivismo estrecho. (Lindenberg, 1975: 65). De aquí que se muestre como doctrina del determinismo económico absoluto. La interpretación será tan estrecha y reductora que provocó que los mismos Marx y Engels protestarán. "Marx y Engels ponen de manifiesto con bastante aspereza las debilidades de la vulgarización de vista. Engels se queja de que en Francia "el conocimiento de la teoría deja que desear incluso en el caso de los mismo líderes"; critica los numerosos errores cometidos por Deville en su resumen de El Capital. Y Marx, sin duda en una boutade, llega a decir, refiriéndose se al marxismo francés: "lo que está claro que yo no soy marxista"" (Willard, 1965: 30). Políticamente el guesdismo realiza también una traducción reduccionista del pensamiento de Marx. Su finalidad es provocar una conciencia proletaria segura de un triunfo final, del advenimiento automático de una revolución emancipadora. El marxismo es la

ciencia insuperable que garantiza tal revolución. El proletariado constituye una clase extraña al resto de la nación. La República, las libertades democráticas, sólo son un engaño del que se sirve la burguesía para sus fines. De aquí la tendencia del guesdismo a inhibirse frente a los grandes conflictos que apasionan a la nación. Muy significativo en este contexto es que éstos no supiera evaluar la trascendencia de las luchas políticas que se desarrollaron alrededor del Affaire Dreyfus. Guesdes es muy claro: "El socialismo no tiene por finalidad la liberación de un capitán de un estado mayor, sino la liberación del proletariado" (Guesde, en Willard, — 1965: 417). Todo lo que no afecte directamente al proletario, tiene que ser extraño a él. De aquí también que su concepción sea la de la lucha del todo o nada. Tal posición se trasluce en las siguientes tesis de Guesdes: "Nada puede cambiar a la sociedad actual mientras la propiedad capitalista no haya sido suprimida" (Guesde, en Willard, 1965: 431).

En los medios intelectuales de la época, es la imagen guesdista la que cuaja como representación auténtica del marxismo. Teóricos sociales tan distintos como Fouillée y Bouglé son exponente de ello. Para el primero, el colectivismo es un materialismo estrecho que reduce todo el fenómeno social a un fenómeno material, una "reducción del cuerpo social a su vientre" (Fouillée, 1896: 249-90). Bouglé mantiene la misma posición. Para el colectivismo todo cambio histórico es producto de las necesidades inmediatas de la producción. Todo ideal social es reducido a su base económica (Bouglé 1904: 144-5, 161, 183-4). Es indudable que Durkheim depende de esta imagen y que su concepción de Marx y del marxismo está mediatizada, por no decir absorbida, por la interpretación guesdista. Será, por eso, contra las lí-

neas fundamentales del guesdismo contra las que lanzará lo que pretende ser su crítica a Marx.

Esta crítica al marxismo tiene la intención de negar los pilares - fundamentales en que se basa. Para Durkheim, son éstos la pretensión de cientificidad, el determinismo económico, la reducción de la cuestión social a cuestión obrera y la teoría de la revolución. Sin duda, para el mismo Durkheim, tales pilares no son privativos del pensamiento de Marx, sino que es tán, en parte, anunciados en Saint Simon. Pero es Marx quién los ha destacado de manera más unilateral, hasta llegar a identificarlos sin más con la teoría socialista. En la exposición que va a seguir mostraremos las críticas a éstos diferentes aspectos del marxismo.

Para Durkheim, el marxismo vive en la pretensión de ser un discurso científico. Como tal, quiere apoyarse en el análisis de datos empíricos, pa ra, a partir de ellos, llegar al enunciado de leyes sociales necesarias. - Sin duda, tal pretensión no es característica exclusiva del socialismo mar xista. Estaba ya viva en Saint Simon, de quién surge toda una corriente que une las pretensiones de un análisis científico de la realidad social con un proyecto de reformas socialistas (SO: 265). Marx ha llevado éstas pre tensiones hasta sus últimos extremos. Pero tal empresa está abocada al fra caso. "No puede haber socialismo científico (...) Tened en cuenta incluso la obra más sólida, más sistemática, la más rica en ideas que haya producido la Escuela: el Capital de Marx. ¡Cuántos datos estadísticos, cuantas com paraciones históricas, cuántos estudios serían indispensables para abordar uno cualquera de los innumerables temas allí tratados!" (SO: 36-7). La mis ma crítica reaparece en un escrito de 1897." ¡Cuántas observaciones, cuán-

tas comparaciones estadísticas, históricas, etnográficas supone la menor teoría del Capital!. Ahora bien, tales estudios no sólo no han sido realizados por Marx, sino que todavía están por hacer en su mayor parte. NO es que no haya, en ese libro, concepciones filosóficas muy sugestivas. Pero no hay que confundir intuiciones bellas y fecundas con leyes definidas y metódicamente demostradas" (1897 d: 204). En realidad, los teóricos del socialismo pretenden más de lo que ofrecen. Las suyas son teorías que tienen la pretensión de apoyarse en los hechos, pero que en realidad se utilizan éstos como pura cobertura aparente de rigor científico. Sus tesis no surgen del estudio desapasionado de la realidad, sino que utilizan los datos que ésta proporciona para intentar probar intuiciones anteriores a cualquier análisis metódico. Marx es muy representativo de éste defecto. "la verdad es que los datos y las observaciones, reunidas de ésta manera por parte de teóricos deseosos de documentar unas afirmaciones solo aparecen con la pretensión de simular la existencia de argumentos. Las investigaciones que realizan han sido emprendidas para validar la doctrina que anteriormente había intuido, lejos de que la doctrina sea el resultado de la investigación" (SO: 37). Lo característico del pensamiento socialista en general y del marxismo en particular es que no es más que la expresión de ciertas aspiraciones sociales, como veremos más tarde cuando abordemos la definición que Durkheim proporciona sobre socialismo. Sobre éstas aspiraciones sociales se intenta agregar un discurso aparentemente científico - que, en realidad, está subordinado a aquellas y no hace más que reproducir, por la manipulación de los datos, los deseos que en ellas se explicitan. Con todo, la aparición del pensamiento socialista no ha dejado de tener repercusiones sobre el desarrollo de la ciencia de la sociedad. "Es incontes-

table (...) ^{que} el socialismo ha rendido más servicios a la ciencia de lo que ha recibido de ésta. Pues ha despertado la reflexión, ha estimulado la actividad científica, ha provocado investigaciones, puesto problemas, hasta tal punto que, en más de un punto, su historia se confunde con la historia de la misma sociología." (SO: 36). La finalidad de la argumentación de Durkheim es doble. Por lado, se intenta explicar ese dato históricamente verificado del nacimiento conjunto y de las continuas interrelaciones del socialismo y la sociología. Ambos han nacido en el mismo momento histórico y han sido impulsado, en muchos casos, por idénticos teóricos, porque los dos nacen de la crisis pos-revolucionaria y proponen un programa de reforma (SO: 265-6). Ahora bien, el tipo de respuesta que uno y otra dan a la crisis es distinto. Mientras en el socialismo se expresan deseos no controlados metódicamente, ni reflexivos de emancipación, en la sociología se expresa un intento de comprensión científica de la crisis social. Es por esto por lo que hay que diferenciarlos. Al establecer esto, Durkheim satisface también una necesidad muy arraigada en él. La ciencia de la sociedad, nos viene a decir, no tiene coloración política ni se puede confundir con el socialismo. La sociología no es colectivismo marxista con un tinte cientista mas acusado. Es otra cosa, y aún más, es la alternativa racional, científica a esa doctrina socialista.

En tanto que no científicas, las tesis fundamentales del materialismo histórico carecen de validez. El análisis de éstas lo encara Durkheim en un amplio escrito de recensión de una obra de Labriola. Es éste el punto de arranque que le sirve para realizar dos cometidos distintos. Por un lado, explicar en qué sentido se puede detectar algunas semejanza entre ciertos principios marxistas y los resultados de su propia investigación. Por otro

lado, le sirve para rechazar el reduccionismo económico marxista como algo carente de valor científico. En relación al primer punto, hay que destacar que algunos estudiosos de la obra de Durkheim han subrayado la convergencia existente entre el primer Durkheim, el que aparece en la DTS, y algunas tesis inequívocamente marxistas (Aymard, 1962: 217-30; Moya, sf. 10) Sabemos que ésta proximidad había sido detectada por sus contemporáneos y habría provocado acusaciones de colectivismo contra su obra. Por esto, resultaba para Durkheim de primera importancia destacar cuales eran los espacios limitados de convergencia y sus orígenes.

Al analizar las tesis de Labriola, y en función de éstas las de Marx, Durkheim muestra su acuerdo con un principio metodológico fundamental del marxismo: no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser la conciencia. "Creemos secunda la idea de que se debe explicar la vida social no por la concepción que se hace los que participan en ella, sino en base a causas profundas que escapan a la conciencia; y pensamos también que esas causas deben ser buscadas principalmente en el modo en que se agrupan los individuos asociados" (1897 e: 648). En éste sentido hay convergencia entre marxismo y sociología. En efecto, la DTS ha mostrado que el progreso de la división del trabajo no ha de encontrarse en los deseos de los individuos para obtener mas riquezas, o en cualquier otra causa de orden psicológico, sino en causas profundas, estructurales, que pertenecen al orden morfológico. Es el volumen y la densidad material y moral de las sociedades lo que explica el paso de las sociedades segmentarias a las organizadas. Ahora bien, convergencia de planteamientos no quiere decir influencia del socialismo sobre la sociología. "No encontramos ninguna razón para vincularla ((La idea antes expuesta)) (...) al movimiento socialista, de la que es -

completamente independiente. En lo que a nosotros se refiere, hemos llegado a ella antes de haber conocido a Marx, por quien no nos hemos visto influidos en ningún sentido (...) No nos es posible percibir que papel ha podido cumplir el triste conflicto de clases, de qué somos en la actualidad testigos en la elaboración o en el desarrollo de tal idea" (1897 e: 648-9)

El principio metodológico según el cual los hechos sociales no se pueden explicar a partir de las conciencias individuales no tiene nada que ver con el movimiento socialista. Es un enunciado científico que desconoce toda influencia debida a determinaciones de clases. Durkheim deja así negada tajantemente toda eventual influencia del marxismo sobre su sociología. Pero además quiere subrayar que, aunque existe convergencia de principios metodológicos, la aplicación de éstos se realiza en sentido completamente inverso. El anti-individualismo metodológico del marxismo desemboca, según Durkheim en un determinismo económico- tecnológico que carace de fundamento. Durkheim presenta su crítica de la manera que sigue. "Es cierto que si ésta concepción objetiva de la historia estuviera unida con la doctrina del materialismo económico, dado que ésta tiene ciertamente orígenes socialistas, se podría creer que la primera se ha elaborado a partir de una misma influencia y se inspira en iguales concepciones. Pero tal confusión esta falta de todo fundamento; e importa acabar con ella. No existe ninguna solidaridad entre esas dos teorías, cuyo valor científico es singularmente desigual. Del mismo modo que nos parece cierto que las causas de los fenómenos sociales se han de buscar fuera de las representaciones individuales, nos parece falso que dependan, en última instancia, del estado de la técnica industrial y que el factor económico sea el resorte del progreso" (1897 e: 649). El determinismo que postula la sociología no tiene nada que

ver con el determinismo económico-tecnológico propia del marxismo. Las -
 fronteras quedan netamente trazadas. A partir de ellas cabe construir una
 crítica sobre la falsedad de todo determinismo económico. "No sólo la hipó-
 tesis marxista carece de pruebas, sino que es contraria a hechos que parecen
 fundados. Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a converger en la
 afirmación común de que la religión es el más primitivo de todos los fenó-
 menos sociales (...) En el principio todo es religioso. Ahora bien, no co-
 nocemos ningún medio para reducir la religión a la economía ni ningún inten-
 to de realizar realmente esta reducción. (...) De manera más general, es in-
 incuestionable que, en los orígenes, el factor económico es rudimentario,
 mientras que la vida religiosa es, por el contrario, exuberante y lo inva-
 de todo. Así pues, ¿ cómo podría ser el resultado de aquél?, ¿no es, por el
 contrario, que la economía depende de la religión mucho más que la segunda
 de la primera?" (1897 e: 650). La argumentación es clara. En la vida so-
 cial actúa una multiplicidad de factores. El económico es uno de ellos. La
 lógica del materialismo histórico lleva a asignar a éste factor un protago-
 nismo absoluto, hasta el punto de que todo fenómeno se puede reducir a él.
 Pero, dado que en el plano lógico el factor económico es presentado como de-
 terminante, en el plano histórico debe de resultar lo mismo. La evolución
 debería conocer un punto cero en que lo económico se mostrara con esa cau-
 salidad monopolista que se le pretende asignar. Sin embargo, la historia
 demuestra que el factor religioso es más preponderante en los inicios que
 el económico y que, por lo tanto, si históricamente existe tal subordina-
 ción de la economía a la religión, cabe la posibilidad o es muy probable
 de que lógicamente ocurra también así. Más tarde retomaremos estas relacio-
 nes entre religión y economía y las mostraremos en el nivel en que Durkheim
 quiere reducirlas: el de las relaciones entre la sociedad moral y la econo-

mía. Destaquemos ahora ciertos aspectos más significativos del texto que comentamos. Durkheim contrasta economía y religión. Por lo que hemos expuesto en éste Capítulo, y expondremos en los siguientes, la religión se va convirtiendo progresivamente dentro de la perspectiva teórica durkheimiana, en un fenómeno social estratégico. De aquí la tendencia a refutar el materialismo histórico en base a una prueba crucial: la de la religión. Pero además intervienen otros factores. Para comprenderlos hay que tener en cuenta el punto de referencia del diálogo que Durkheim mantiene con el marxismo. Nos referimos al marxismo vulgar dominante en el movimiento socialista de la época. En una controversia famosa desarrollada en la Sorbona, uno de los representantes teóricos más calificados del marxismo francés, Lafargue, se había enfrentado a Jaures alrededor de la problemática del peso de los factores ideales en el progreso histórico (Goldberg, 1970: 134-5). Las tesis de Lafargue eran claramente reduccionistas. Todo ideal, y desde luego la religión, era reducible inmediatamente al factor económico, no era más que una expresión a nivel de la superestructura de una esencia o infraestructura económica. La tesis había sido desarrollada, en un libro de Lafargue de amplia circulación cuyo título era en un principio Origine et évolution de l'idée d'âme y que más tarde se reeditó en 1909 bajo el título definitivo de Le déterminisme économique de Karl Marx (Willard, 1965: 550). De éste modo, no sólo era Durkheim quien había aislado el fenómeno religioso como un campo crucial de análisis para probar o invalidar el materialismo histórico, sino que ya los mismo marxistas habían propuesto ese campo como el más significativo. El problema quedaba en dirimir si todo factor no económico era reducible a un factor económico y, sobre todo, si los sistemas religiosos podían explicarse in toto en base a factores económicos. De éste modo, el recurso a los datos etnográficos e históricos sobre las

religiones de la sociedad primitiva o antigua permitía a Durkheim una fácil victoria sobre el materialismo histórico. Así su propuesta metodológica no sólo quedaba diferenciada de la marxista, sino que además cobraba una gran ventaja en relación a ésta. La crítica al individualismo metodológico quedaba así bifurcada en dos: un estrecho determinismo económico y un más rico, complejo y explicativo determinismo social. Dado que la sociología era capaz de explicar el origen de la religión a partir de factores sociales no económicos, su superioridad sobre el marxismo reduccionista se hacía patente.

El constante contraste con la religión sirve a Durkheim para limitar críticamente el peso de los factores económicos. Limitar supone trazar las fronteras dentro de las cuales su acción sobre los acontecimientos sociales es constatable; por lo tanto no significa negarles toda acción o influencia social. " Por demás, no habría que llevar las ideas precedentes hasta los extremos en que perderían toda veracidad (...) Estamos muy lejos de sostener que el factor económico no sea más que un epifenómeno: una vez dado, - tiene una influencia específica. Pero no hay razón alguna para confundirlo, en algún sentido, con el sustrato, y convertirlo en algo particularmente - fundamental. Todo tiende a hacer creer, por el contrario que es secundario y derivado" (1897 e: 650-1). El económico es un factor de la vida social - secundario y derivado. Más tarde analizaremos las líneas fundamentales de la concepción durkheimiana de la economía y destacaremos la necesidad de que, concebida tal como la concibe, se llegue a tales resultados, su relegación a un estatuto secundario y derivado. Continuemos ahora con la crítica al socialismo marxista.

Coherente con su crítica al determinismo económico, Durkheim critica en el socialismo marxista su incapacidad para comprender, en sus términos exactos, la cuestión social moderna. Para los marxistas, y aún para gran parte del pensamiento socialista, el peso fundamental que se asigna al factor económico hace que la cuestión social moderna, es decir, la crisis social y moral por la que atraviesan las sociedades desarrolladas se conciba como una cuestión puramente económica y, dado que son los obreros los que sufren más vivamente la injusticia económica, como una cuestión exclusivamente obrera. Así el socialismo muestra explícitamente una propia identidad de clase y se presenta como "la filosofía económica de las clases que sufren" (SO: 44). Pero, para Durkheim, asignar una identidad de clase a un movimiento como el socialista constituye un error. El socialismo como programa de reorganización social y moral de las sociedades organizadas no constituye la filosofía de ninguna clase social concreta, sino que es un grito de dolor e indignación moral que se levanta en todas las conciencias sensibles ante las insuficiencias porque atraviesan las sociedades actuales. "El socialismo está más allá de la cuestión obrera" (SO: 45). Como veremos más tarde, sus proyectos reorganizativos interesan a todas las clases sociales. "El socialismo no se reduce a una cuestión de salario, o de estómago" (SO: 55). La alusión crítica a los guesdistas es clara: su partido era conocido en Francia como el partido del vientre (Lindenberg, 1975: 57). La intención de todas estas tesis es diáfana. Se lucha intensamente contra pilares básicos del marxismo. Marx había presentado el materialismo histórico como auto conciencia teórica de un proletariado maduro. El discurso científico se ceñía así a coordenadas estrictas de clase: El discurso revolucionario sólo podía tener por origen y protagonista los deseos históricamente empeñados en la Revolución, es decir, al proletariado. Durkheim niega ta-

juntamente ésto. En el socialismo no se puede detectar, a su entender, ningún origen de clase. Y no se puede detectar porque la cuestión social no enfrenta a las clases entre sí, sino que es un momento patológico por el que atraviesan las sociedades organizadas que afecta a todos los individuos, con independencia de los papeles productivos que ocupen. Por otro lado, hablar de una conciencia diferenciada de clase le parece a Durkheim una monstruosidad sociológica. "Burgueses y obreros viven en un medio idéntico, respiran la misma atmósfera moral, son, con independencia de lo que tengan, — miembros de una misma sociedad, y, por consiguiente no pueden dejar de estar impregnados por las mismas ideas". (1905 e, en SSA: 291). Criticando un libro del marxista Bauer sobre las clases sociales aparece un comentario del mismo tipo. "Fuera de la vida de cada órgano está la vida de la sociedad. — Hay fenómenos que no se localizan en ningún grupo profesional, que se encuentran en todos y que precisamente son los más esenciales de todos los hechos sociales: así la moral, la religión, todas las ideas comunes, etc. " (1902 f: 258). Así pues, sólo prescindiendo del hecho de que obreros y burgueses pertenecen a un mismo universo moral cabe hablar de una conciencia diferenciada y eventualmente antagónica de clase. Al hacer ésto, se está prescindiendo de lo que es más específico de la vida social y se sigue operando con un concepto absolutamente estéril, el de homo oeconomicus. "El obrero reducido a productor es una abstracción. Existe una vida intelectual y moral en la que participa. Le es tan imposible no tomar parte en ella como no respirar el aire. Decir que el obrero no es más que un productor es cometer el error de los antiguos economistas, es restaurar la antigua noción del homo oeconomicus" (1905 e, en SSA: 286). Sólo puede haber conciencia diferenciada si existe un interés que le sirva de fundamento. Pero tal interés no puede ser más que económico. Por eso, hablar del socialismo como autoconciencia de la

clase obrera es hacer una regresión en la historia de la teoría social - por la que se vuelven a utilizar nociones, como la del *homo oeconomicus*, absolutamente estériles y superadas. El proletariado puede tener intereses económicos contrarios a otros grupos, pero, y ésto es lo mas decisivo, tiene además intereses morales e intelectuales que son idénticos a los del resto de sus conciudadanos, porque constituyen el objeto de consenso y solidaridad de la sociedad en que conviven. En congruencia con ésto, al socialismo tampoco se le puede asignar ninguna finalidad de clase, es decir, no sólo no nace de la conciencia antagónica del proletariado, sino que además no tiene al mismo proletariado como su directo beneficiario. En el proyecto socialista, dice Durkheim, "no figuran de manera destacada ni la lucha de clases, ni la preocupación por hacer que las relaciones económicas sean mas equitativas y por ésto más favorables para los trabajadbres. Así pues, tales características no sólo no constituyen el contenido básico del socialismo sino que además no son representativas de ningún elemento suyo esencial y sui géneris (...). En realidad la mejora de la suerte de los obreros no es más que una de las consecuencias que el socialismo espera de la organización económica que reclama, al igual que la lucha de clases: no es más que uno de los medios de los que ha de resultar tal concentración." — (SO: 53). Pero entonces, si el socialismo no intenta realizar ningún programa específico de clase, tampoco deberá estar ligado necesariamente a un proyecto revolucionario. De aquí una nueva crítica al marxismo: su carácter de socialismo revolucionario. Sin duda, tal carácter ya era encontrable en Saint Simon (SO: 60). Pero en Marx está agudizado. En un coloquio en el que se enfrenta a un socialista revolucionario, Lagardelle, Durkheim se niega a unir socialismo y revolución como pretenden aquéllos que, dice, están -

"prisioneros de la fórmula marxista materialista" (1905 e, en SSA: 290). - Por el contrario, sostiene, "es preciso examinar si socialismo y revolución destructura se implican necesariamente" (1905 e en SSA: 285). Su tesis es que el socialismo no es algo que surja de la nada, sino el producto de una lenta evolución que se irá implantando por sí mismo. "Se trata de saber si el socialismo es milagroso como se pretende, si es contrario a la naturaleza de nuestras sociedades, o bien si sigue la pendiente de su evolución natural, de manera que no tenga que trastornarlas para establecerse. Me parece que la historia demuestra ésta última concepción" (1905 e, en SSA: - 292). Por otro lado, el argumento en contra del socialismo revolucionario se fundamenta en la crítica al determinismo económico. Si el factor económico no es el fundamental en la vida social, y por otro lado, sólo al nivel de las relaciones económicas se dan enfrentamientos antagónicos de intereses, entonces la necesaria reorganización socialista que han de sufrir nuestras sociedades no necesita de un acto de ruptura, de imposición de voluntades o intereses unilaterales y divergentes; El mal de nuestras sociedades no tiene su origen en la estructura económica. De aquí que no haya falta de revolucionar ésta última para acabar con él. El argumento aparece con claridad en el artículo sobre Labriola. "Las transformaciones económicas que se han producido a lo largo del siglo, la sustitución de la pequeña industria por la grande, no precisan de ningún cambio brusco ni de una renovación íntima del orden social, e incluso el malestar que es posible que sufran las sociedades europeas no debe estar originados por tales transformaciones" (1897 e: 651). El socialismo aparece así como punto final hacia el que tienden las sociedades organizadas. Pero ésta tendencia implica evolución, no revolución. Si el socialismo pierde su identidad de clase no cabe tampoco contraponer revolución proletaria y revolución burguesa. De éste

modo, como veremos, el socialismo será mostrado por Durkheim como una continuación, una profundización, de los ideales revolucionarios de 1789.

Llegamos así al final de éste apartado, La crítica durkheimiana del socialismo marxista socaba sus fundamentos. El marxismo queda devaluado como ideología y frente a él se alza la única ciencia social existente, la sociología. El materialismo histórico queda presentado como un determinismo económico absoluto que carece de validez empírica al ser incapaz de explicar fenómenos sociales tan estratégicos como el de la religión. Pero además la crítica se amplía contra la interpretación marxista del mismo movimiento socialista. Durkheim niega todo carácter de clase al socialismo. Este no constituye una aspiración social del proletariado ni su implantación tendría a éste por principal beneficiario. Coherente con esto, socialismo y revolución quedan separados como dos realidades sin conexión.

4.2.3. El socialismo, sus orígenes y sus relaciones con el comunismo.

La crítica que Durkheim lanza contra Marx la hace extensible a todas las doctrinas socialistas y sus contradictores. Hasta ahora, nos viene a decir, el socialismo sólo ha sido estudiado ideológicamente, dando a este concepto la significación específica durkheimiana, que no la marxiana. Es decir, hasta ahora el socialismo ha sido objeto de opiniones que carecen de fundamentos científicos. Los ídolos en base a los cuales los hombres edifican su opinión han impedido un tratamiento racional, ajustado a los hechos, del socialismo. La alternativa que Durkheim ofrece consiste en abordarlo — científicamente. De ahí que pretenda, frente a las doctrinas ideológicas

socialistas, hacer su sociología. "Si bien ((el socialismo)) no es una expresión científica de los hechos sociales, es en sí mismo un hecho social y de la mayor importancia" (SO: 38). Sólo como hecho social puede convenientemente ser estudiado, se puede llegar a una comprensión ajustada que prescinda de toda valoración ideológica. De aquí el propósito que se explica: "vamos a enfocar el socialismo como una cosa, como una realidad" — (SO: 40).

Para el estudio del socialismo como hecho o conjunto de hechos introduce Durkheim una diferenciación entre tres niveles analíticos distintos. En primer lugar, el estudio científico de un hecho social lleva necesariamente a la determinación de aquellos niveles profundos de la realidad social que lo han suscitado. Sólo si se establece el medio social en el que surge puede considerarse el socialismo como un hecho social científicamente abordado. De aquí el propósito de abordar "las situaciones sociales que lo han suscitado" (SO: 38). "No hay que considerar el socialismo en abstracto, fuera de toda condición de tiempo y lugar, por el contrario hay que ligarlo a los medios sociales que le han dado vida" (SO: 40). En segundo lugar, el socialismo ha de ser entendido como un hecho o un sistema de hechos. Ahora bien, no hay que confundir éste nivel de estudio con otro, el tercero, que trata de las diferentes doctrinas que han intentado dar razón de, o de dirigir hacia metas determinadas, ese conjunto de hechos. Las doctrinas socialistas no son idénticas al socialismo como hecho social, sino la expresión unilateral e insuficiente de aquél. Son, nos dice Durkheim, "la forma exterior y aparente del socialismo" (SO: 39). Por el contrario, al estudiar el socialismo como hecho hay que buscar más en profundidad, hay que pasar de las apariencias y situarse en un terreno sólido. Nos ponemos así en —

situación de estudiar "el fondo y la sustancia, a saber, esa diátesis colectiva, ese malestar profundo en relación al cual las teorías particulares no son más que síndromes y algo así como manifestaciones eposódicas y a flor de piel" (SO: 39-40).

Tenemos pues diferenciados tres niveles de análisis. En primer lugar, el de las causas sociales del socialismo. Será un nivel que abordaremos un poco más adelante. En segundo lugar, el socialismo como hecho. El hecho social socialista, consiste, como veremos, en un movimiento o corriente social ideológico-práctico. En tercer lugar, el nivel de las doctrinas socialistas por medio de las cuales ese movimiento ha llegado a tener conciencia de sí mismo y a expresarse. Pero en cuanto que tales doctrinas, como vemos en el caso del marxismo, constituyen experiencias unilaterales, ideológicas, su estudio ha de emprenderse sólo como el de los símbolos externos por los que el socialismo se manifiesta, no como el mismo. La ciencia, y en éste caso la sociología, por el estudio del movimiento real socialista estará en situación de elaborar un concepto más preciso de socialismo que supere y cancele definitivamente sus deformaciones doctrinal-ideológicas.

El socialismo es una corriente o movimiento social en el que se expresan dos cosas fundamentales. Por un lado, la conciencia de malestar, de crisis, de protesta de una sociedad contra la situación en que vive. En — éste sentido, dice Durkheim, "es un grito de dolor y a veces, de cólera, — lanzado por los hombres que sienten de manera más viva nuestro malestar" (SO: 37). Recuérdese que cómo tal movimiento de protesta no tiene ningún origen ni identidades de clase. Son los hombres, todos los hombres, dotados

de una cierta sensibilidad moral los que protestan ^{el} contra malestar que sufren las sociedades modernas. Pero a la vez, el socialismo va más allá de una mera conciencia o acción de rechazo y protesta, y se eleva hacia propuestas de cambio, de reforma. En cuanto que presenta también un programa práctico de cambio, una meta específica hacia la que dirigir la realidad social, el socialismo se convierte en algo positivo, en el enunciado de un ideal que se propone a nuestras sociedades. "El socialismo (...) es ante todo un plan de reconstrucción de las sociedades actuales, un programa de una vida colectiva que aún no existe o que no existe tal como es soñado, y que se propone a los hombres como algo digno de sus preferencias. Es un ideal" (SO: 35-6).

El ideal, el programa de reformas propuesto, es la respuesta de esa conciencia de crisis de que el socialismo parte y se lanza hacia aquellas esferas de la vida social en las que tal crisis se vive con mayor intensidad. El sentido de tal reforma es reorganizador. El socialismo es "esencialmente una tendencia a reorganizar" (SO: 52). Y ésta reorganización tiene una dirección especial y afecta sobre todo a una esfera social, la económica, aún cuando se amplíe hacia otras. En base a esto, Durkheim propone la siguiente definición del movimiento socialista. "Se llama socialista a toda doctrina que reclama la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que están actualmente en estado difuso, a los centros directivos y conscientes de la sociedad (...). De manera secundaria, se llama también socialistas a las teorías que, sin referirse directamente al orden económico, están no obstante en conexión con las anteriores (SO: 49, 57). El malestar contra el que luchan tales corrientes es sobre todo económico y de ahí que sus propuestas reorganizadoras se lanzan fundamentalmente a ese

campo de la vida social. "En efecto, las funciones económicas tienen la particularidad de que carecen de relaciones definidas y reglamentadas con el órgano que está encargado de representar al cuerpo social en su conjunto y dirigirlo, es decir, lo que se llama comunmente el Estado (...). En principio, la actividad económica está fuera de la actividad social (...). No existe un sistema de canales determinados y organizados por medio del cual se deje sentir la influencia del Estado sobre ella. Dicho de otra manera, no existe un sistema de funciones encargadas de imponerle la acción proveniente de los centros superiores" (SO: 47-8). Este es ^{el} punto fundamental de la argumentación que explica la existencia y dirección adoptada por el socialismo. Como en otros momentos de su discurso teórico, Durkheim pone de manifiesto la existencia de una contradicción como punto de origen del malestar social y moral contemporáneo. Destaquemos que la contradicción con que se opera es simétrica de la que ponía Marx de manifiesto. Para éste, la contradicción básica del capitalismo era la existente entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación de los medios de producción. De ahí la necesidad de la revolución socialista cuya finalidad sería la socialización de la producción. Durkheim no se niega a contrastar la contradicción ni a proponer fórmulas de solución que se acercan, por lo menos a nivel de simple formulación, a las marxistas. También para él la contradicción básica del sistema social moderno afecta a la vida económica y se manifiesta como contradicción entre el carácter privatizado y desocializado de la economía y la necesidad de que esa función social esencial sea controlada por, y vinculada a, los órganos directivos y conscientes de la sociedad. En éste sentido, para él el socialismo es también "una aspiración a la socialización más o menos completa de las fuerzas económicas" (1893 c: 510). Ahora bien, la contradicción constatada es

conceptuada en un marco de referencia que difiere totalmente del marxismo. Se trata de la teoría de la anomia. Anteriormente, en el Capítulo II, hemos visto hasta qué punto difería de la concepción marxista. Pues bien la caracterización del malestar social moderno la realiza Durkheim recurriendo al concepto de anomia y, en última instancia, el socialismo no resulta ser - otra cosa que un intento de definición normativa de las relaciones que median entre las distintas esferas económicas y entre el conjunto de ellas y las instancias sociales superiores, como el Estado. El socialismo es, en realidad, un movimiento social tendente a superar la situación de anomia que sufren las sociedades organizadas en esta fase inicial patológica de su existencia. Más tarde, en la siguiente sección, analizaremos las medidas que Durkheim creía oportunas para realizar tal socialismo económico y tendremos ocasión de subrayar aún con más vigor las diferencias con los planteamientos marxistas.

La reorganización de la vida económica que busca el socialismo consiste, en gran parte, en una puesta en contacto, que conlleva también un cierto control, de las esferas económicas con el Estado. El sentido de tal reorganización ha de ser entendido en el seno de la teoría durkheimiana del Estado. Hemos visto anteriormente que el Estado es el órgano eminente de la conciencia social. Socializar la economía consiste en hacerla pasar bajo el control de la conciencia reflexiva colectiva. El socialismo, nos dice Durkheim, "es ante todo una aspiración a una reorganización del cuerpo social que tenga por efecto situar de manera distinta al aparato industrial en el conjunto del organismo, sacarle de las sombras entre las que funciona automáticamente, atraerle hacia la luz y el control de la conciencia " (SO: 55). El objetivo de éste cambio consiste en conseguir un funcionamiento armónico de

las funciones económicas. "Regular las operaciones productivas de valores de modo que concurren armónicamente, he aquí la fórmula del socialismo - (...) Se quiere establecer una cooperación regular de las funciones económicas entre sí y también a las otras funciones sociales, de modo que se disminuyan los choques, se eviten las pérdidas de fuerza y se obtenga un rendimiento máximo" (SO: 80). En coherencia con éste planteamiento se establecerá que el socialismo "es esencialmente un proceso de concentración y centralización económicas" (SO: 82). Para entender ésta fórmula hay que tener en cuenta la teoría de las corporaciones a que haremos referencia más tarde. Concentrar las funciones económicas significa organizar en el interior de cada una de ellas instituciones que las regulen. Centralizar significa - vincular tales instituciones con el Estado. Este no debe absorberlas. Como veremos, el socialismo que Durkheim postula es un socialismo de equilibrio entre las funciones directivas y de control de las corporaciones y del Estado.

Pero el socialismo no puede ser entendido como hecho social si se - prescinde de la determinación de los cambios sociales que lo han producido. No basta, en efecto, con que una sociedad se sienta enferma, desarreglada, para que surja un movimiento socialista. Este no es cualquier corriente de protesta y reorganización, sino algo específicamente moderno y habrá que encontrar en los cambios ocurridos con la aparición de las sociedades organizadas aquellas condiciones que le han determinado. Si el socialismo pretende fundamentalmente la vinculación de la vida económica a los órganos estatales, representantes de la conciencia social, tal pretensión, para obtener alguna viabilidad, ha de ser fundada. Es decir, tienen que haber ocurrido cambios importantes en la esfera del Estado y en la de la economía

para que la respuesta al malestar social haya resultado un tal tipo de pro puesta reorganizadora. En caso contrario, el socialismo sería una pura uto pía que la realidad se encargaría de desmentir y frustrar.

El condicionamiento social fundamental que explica la aparición y la orientación de los movimientos socialistas es el resultado de cambios importantes en las relaciones entre el Estado y los órganos de la actividad económica. Durkheim establece que éstos son de dos tipos: un proceso de activa desacralización del Estado, y un desarrollo creciente en importancia de las actividades económicas en relación al conjunto de las acti vidades sociales. "Era preciso que el comercio y la industria se convirtiera n en mecanismos más importantes de la maquinaria colectiva, y que la so ciedad dejara de ser considerada como un ser trascendente, situado muy por encima de los hombres, para que el Estado pudiera, sin descender por debajo de sí mismo, sin rebajarse, aproximarse cada vez más a aquéllas y ocupar se de sus necesidades. Era preciso que se despojara de su carácter místico, que se convirtiera en una potencia profana para poder, sin contradecirse, mezclarse manera más estrecha con las cosas profanas" (50: 70). Mientras - el Estado está sacralizado, mientras constituye algo que está por encima de la sociedad y de sus intereses profanos, tiende a aislarse de éstos y a - dirigir sus miradas hacia otras esferas de la vida colectiva. Por otro lado, mientras las actividades económicas no conocen un desarrollo suficiente, tal aislamiento o indiferencia del Estado puede perpetuarse sin entorpecer la vida colectiva. Ahora bien, desde el momento en que el Estado se desacraliza, lo que ocurre en el seno de la vida colectiva profana no carece de interés para él. Por ello, las actividades económicas se convierten en un campo creciente de su competencia y quiere realizar esa labor de organi

nización y racionalización propia del Estado según vimos en su momento, también sobre la vida económica. A partir de ese momento. Las condiciones estructurales para el surgimiento y la realización del ideal socialista es tán dadas. Junto a esta condición esencial, Durkheim destaca otras dos — que también están referidas al Estado y a la actividad económica. Para que surja el movimiento socialista, dice Durkheim, el Estado tiene no sólo que desacralizarse, sino también que aumentar sus competencias, es necesario "que el Estado haya conseguido un desarrollo suficiente para que no parezca que tal empresa desborda sus posibilidades. Es necesario que la esfera de su influencia esté ya muy desarrollada como para que se puede pensar en extenderla aún mas." (SO.71). Por otro lado, es necesario que la actividad económica haya sufrido ya la acción de un proceso de centralización. "Es — preciso (...) que el comercio y la industria hayan alcanzado ya, en base a un movimiento espontáneo, un inicio de centralización (...). En una palabra, — es preciso que esté ya constituido el régimen de la gran industria." (SO: 71).

De las tesis de Durkheim resulta pues, que socialismo y sociedad organizada son dos realidades sociales interrelacionadas. Más tarde mostraremos detenidamente en qué consiste estas interrelaciones. Ahora nos ceñiremos a destacar la adecuación de las tesis durkehimianas sobre el surgimiento del movimiento socialista. Este es producto de cambios sociales que afectan a las estructuras políticas y económicas. El socialismo, como proyecto de reorganización social, surge a la par que el Estado moderno y que la revolución mercantil e industrial que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII. Estas tres condiciones, nos dice Durkheim, "Son de fecha reciente, La gran industria es de ayer (...). Por otro lado, hasta tiempos recientes

tes, el orden religioso y público primaba hasta tal punto sobre el orden temporal y económico que éste se encontraba relegado a los escalones inferiores de la jerarquía social. Por último, el desarrollo del Estado es también un fenómeno nuevo" (SO: 71). De aquí una tesis importante que después evaluaremos en el plano de las relaciones entre socialismo y comunismo. — "Antes del siglo XVIII no ha podido aparecer el socialismo" (SO: 73). De nuevo la convergencia con los planteamientos marxistas es tan acusada que prescindiremos de comentarla más ampliamente.

Ahora bien, lo característico de la teoría durkheimiana sobre el origen del movimiento socialista radica en el hecho de destacar un determinado rasgo que se enfrenta claramente con la concepción marxista, en coherencia con la crítica que anteriormente vimos hacer al socialismo colectivista. Durkheim piensa que el socialismo no se puede entender tan sólo por los cambios operados en las estructuras políticas y económicas, sino que hay que tener en cuenta también cambios en los sistemas axiológicos. El socialismo resulta inexplicable si se prescinde de tomar en cuenta la gran revolución política, pero también y básicamente moral, que se desarrolla a finales del XVIII y que explota en la Revolución de 1789. Sólo si tenemos en cuenta tal acontecimiento podemos comprender uno de los rasgos ya destacados del socialismo: Que no aparece antes del XVIII y que su constitución clara y diferenciada se realiza a principios del XIX. En el siglo XVIII se realizan los cambios estructurales políticos y económicos que constituirán la base para su surgimiento. Pero los teóricos propiamente socialistas (Sismondi, Saint Simon) no surgen sino a principios del XIX. ¿Qué ha ocurrido entre tanto?. La Revolución de 1789. De aquí, la pregunta fundamental que Durkheim propone: ¿no será que el socialismo no es otra cosa que una prolonga

ción hacia el campo de la vida económica de los ideales puramente políticos de 1789?."¿No serán las transformaciones políticas de la época revolucionaria las que han provocado la extensión sobre el orden económico de ideas y tendencias de las que ellas mismas eran el resultado?. ¿No serán los — cambios que entonces se realizaron en la organización de la sociedad los que, una vez realizados, reclamaron la existencia de otros que se derivaban en parte de las mismas causas que los habían engendrado?. ¿No habrá — surgido el socialismo, desde éste doble punto de vista, de la Revolución directamente? " (SO: 96). En el siglo XVIII, junto con los cambios económicos y políticos ligados al afianzamiento progresivo de las sociedades organizadas, surge un conjunto de tendencias, de ideales sociales que se van — perfilando cada vez más claramente. Hay dos ideas maestras: "un sentimiento de protesta contra las desigualdades sociales establecidas por la tradición; (...) una concepción del Estado que le reconoce los más amplio derechos" (SO: 98). Estas concepciones se aplicaron en principio al campo político y su resultado fue la Revolución de 1789. "Nacidas a propósito de la organización política, estas dos ideas han sido aplicadas a ésta, produciendo esas transformaciones que obró la Revolución" (SO:98). Ahora bien tales ideas y tendencias tienen un campo más amplio de aplicación porque ya, en aquel momento, constituían aspiraciones colectivas que afectaban a todos los órdenes sociales y, entre ellos, al económico. Sin embargo la obra de la revolución quedó paralizada y concentrada al puro nivel de la organización política. ¿Por qué?. La propuesta que Durkheim propone es la siguiente. "Dado que éstas tendencias son idénticas a aquéllas de las que se han derivado los acontecimientos revolucionarios, nos ha parecido legítimo suponer que lo que les ha impedido que produjeran inmediatamente sus consecuencias económicas es el hecho de que fuera necesario que previamente hubiesen

dado de sí todas sus consecuencias políticas. Lo que les faltaba para engendrar, ya en el siglo XVIII, las doctrinas socialistas era que la Revolución no estaba todavía realizada. Llegamos así a sostener como muy probable que es la situación en que la revolución ha puesto a la sociedad lo que ha determinado la extensión de esas ideas a la esfera económica. Pues bien, (...) nos topamos con un dato que confirma efectivamente esta hipótesis, y es el hecho de que, una vez acabada la revolución, el socialismo aparece. Es hacia finales del Imperio, pero sobre todo en la época de la Restauración cuando se constituye de manera definitiva" (SO: 98-9). Durkheim muestra pues una perfecta continuidad entre el ideario de 1789 y el ideario socialista. La aparición de las sociedades organizadas ha ido acompañada de la aforación de una serie de ideales que se han ido concretando y realizando de manera progresiva. Ya sabemos de qué ideales se trata: es el culto a la persona humana o individualismo, de que hemos tratado en múltiples ocasiones a lo largo de éste Capítulo. Su primera fase de realización es política. Pero una vez construido, tras la Revolución, el Estado democrático moderno, las ideas pretenden materializarse en otros órdenes de vida. Uno de ellos es el económico. Como resultado surge el movimiento socialista. ..

La ruptura con Marx no puede ser más clara. Durkheim no acepta ninguna solución de continuidad entre la revolución burguesa y la eventual revolución proletaria. En un coloquio, al que ya nos hemos referido anteriormente, en que se enfrenta dialécticamente a un socialista revolucionario Lagardelle, muestra claramente estas ideas. "Las nuevas ideas se han formado bajo la influencia de la Revolución Francesa; el camino al socialismo está en la Revolución Francesa" (1905, en SSA: 289). Desde ésta perspectiva, se hace imposible la asignación de ningún carácter de clase a la revolución -

francesa o al socialismo. Ambos no son más que manifestaciones continuadas y progresivas de ideales morales idénticos que aparecen con las sociedades organizadas. Su sujeto no es ni la burguesía ni el proletariado, sino el hombre en general, la humanidad, que tiende hacia metas más elevadas de realización.

Caracterizado así y explicado en éstos términos, el socialismo queda, en opinión de Durkheim, netamente deslindado del comunismo. Las comunistas son también teorías de reorganización social, pero se diferencian netamente de las socialistas. Los puntos de distinción destacados por Durkheim son los siguientes. En primer lugar, subraya que las teorías comunistas aparecen de manera esporádica en la historia y carecen de toda continuidad (SO: 59). Por el contrario, como acabamos de ver, las teorías socialistas aparecen en un momento preciso de la historia y de manera continua a partir de entonces (SO: 60). En segundo lugar destaca que la finalidad de los dos sistemas doctrinales es distinta. Ambos se refieren a la necesidad de reorganizar la vida económica, pero mientras el socialismo pretende ligar las actividades económicas al Estado (SO: 61), centralizar la producción y dejar al libre albedrío el consumo (SO: 64), el comunismo lo que pretende es dejar incontaminada por los egoísmo económicos la vida del Estado (SO: 61), dejar la producción al libre albedrío y controlar férreamente el consumo (SO: 64). En tercer lugar, destaca también que, mientras que el socialismo está vinculado a una cierta situación socio económica, el industrialismo, el comunismo carece de referencias a, y de arraigo en, coordenadas precisas socioeconómicas (SO: 66). "El comunismo se fundamenta en su conjunto en un tópico de moral abstracta que no es de ningún tiempo ni de ningún país. Lo que pone en cuestión son las consecuencias morales de la propiedad

privada en general, y no como hace el socialismo, la oportunidad de una organización económica determinada que aparece en un momento determinado de la historia" (SO: 66).

Inequivocamente la distinción entre comunismo y socialismo es simétrica de la que separa a las sociedades segmentarias de las sociedades organizadas. Ya en el Capítulo I destacamos como el comunismo era el régimen económico típico de las sociedades segmentarias basadas en la solidaridad mecánica. De la exposición de las ideas de Durkheim, resulta que así como el socialismo es autoconciencia de la crisis por que atraviesan las sociedades organizadas, así como su ideal reorganizador que asegure la realización de las nuevas aspiraciones de libertad y justicia, el comunismo constituye una esporádica autoconciencia de desarreglo de las sociedades segmentarias así como un ideal de reforma que sólo en esas coordenadas tiene sentido.

4.2.4. El socialismo en la perspectiva de las sociedades organizadas

Las reformas necesarias para una plena normalización de éstas.

En el Capítulo III y al iniciar el presente, hemos destacado cómo la concepción durkheimiana de la ciencia ponía a la práctica como su meta última. Saber para poder: el conocimiento científico nos proporciona bases firmes para una actuación segura y poderosa sobre la realidad. El análisis científico del socialismo tiene a ésta concepción como punto de referencia. De aquí que la sociología del socialismo se encuentre indisolublemente ligada a la postulación de un socialismo sociológico. Este último tiene la

pretensión de ser radicalmente diferente del propio de los doctrinarios acientíficos. El socialismo que Durkheim propone exhibe su superioridad sobre el resto porque, resultado de una investigación científica sobre los hechos, se pretende el único adecuado a la realidad y por ello el único posible.

El resultado del análisis hasta ahora realizado es que el socialismo constituye un movimiento social expresado en una gama amplia, pero no totalmente divergente, de doctrinas que responden a causas sociales profundas que se retrotraen, en última instancia, a la aparición de las sociedades organizadas. Antes de que éstas surgieran, adoptando su forma definitiva y característica, no había existido ningún atisbo de doctrina o movimientos de signo socialista. Cuando éstas se conforman definitivamente, el socialismo surge como propuesta reorganizadora consciente de las insuficiencias por que atraviesan. El socialismo surge, pues, de las sociedades organizadas y su programa se dirige exclusivamente a la reforma de éstas. Pero además, y esto ya constituye un elemento nuevo en el análisis, para Durkheim el socialismo constituye la meta final hacia la que éstas sociedades se dirigen espontáneamente. "Lejos de ser una vuelta hacia atrás, el socialismo, tal como lo hemos definido parece más bien estar implicado en la naturaleza misma de las sociedades superiores. Sabemos, en efecto, que cuanto más se avanza en la historia, tanto más se organizan y socializan las funciones sociales, primitivamente difusas (...) Así pues, si las condiciones fundamentales de que depende el desarrollo histórico siguen evolucionando en la misma dirección, se puede prever que ésta socialización se hará cada vez más completa y que se extenderá poco a poco a las funciones que - todavía no se han visto afectadas. Por consiguiente, no se ve en base a -

qué tipo de privilegio estarían las funciones económicas en situación de resistir victoriosamente tal tipo de movimiento." (1893 c: 512). Destaquemos desde el principio algo que delimita bien el sentido de éstas tesis. Durkheim se refiere explícitamente al socialismo tal como surge de su definición. Por lo tanto, la tendencia hacia el socialismo, la normalidad del socialismo como meta de las sociedades organizadas, no han de ser interpretadas desde otras perspectivas. Como destaca Filloux, "cuando Durkheim dice que el provenir de las sociedades implica el socialismo, no piensa pues en el colectivismo, sino más bien en un socialismo democrático inspirado en Saint Simon (...), beneficiado de todas las aportaciones de la sociología: en un socialismo durkheimiano" (Filloux, 1970: 43). Socialismo durkheimiano que tiene las notas que hemos destacado anteriormente y que además habrá que realizarse en base a un programa de reformas que hemos de precisar un poco más adelante. Por otro lado, el hecho de que Durkheim sitúe el socialismo, tal como lo entiende y define, como provenir normal y deseable de las sociedades organizadas no tiene nada que pueda sorprendernos ya que el programa que propone como típico del movimiento socialista es absolutamente coherente con el tipo social definido como sociedad organizada. En los Capítulos I y II hemos visto cómo éste tipo de sociedad supone un desplazamiento del núcleo organizativo de la vida social desde las estructuras familiares y territoriales hacia las económico-profesionales. Si el socialismo constituye una propuesta de socialización de éstas mismas estructuras, y esto constituye una necesidad inaplazable mostrada a lo largo de todo el análisis de la anomia, entonces el socialismo se convierte en el ideal normalizador de tales sociedades y la situación actual en una pura deformación patológica. Por otro lado, el socialismo que Durkheim propone es plenamente congruente con la evolución de las estructuras políticas que

hemos destacado en éste capítulo. Es un socialismo democrático y también corporativo, como hemos de ver. "La democracia, tal como la concibe Durkheim, es inseparable de una sociedad socialista, en el sentido de que él entiende y presenta el socialismo" (Filloux, 1971: 34). Durkheim siempre destacó el carácter democrático del movimiento socialista, incluso en contra de aquéllos que lo tachaban burdamente de estatismo absorbente. "Si hay un socialismo autoritario, hay también otro que es esencialmente democrático. En efecto, ¿cómo podría ser de ptra manera? El socialismo (...) ha surgido del individualismo revolucionario, de la misma manera que los ideales del XIX han surgido de los del XVIII, y por consiguiente no puede dejar de llevar impresas las trazas de sus orígenes" (SO:44). Ya en éste texto se ve otro de los motivos de convergencia entre sociedades organizadas y socialistas. Se trata de su común adscripción al culto de la persona humana o individualismo. Si el socialismo no es más que una profundización en tal sistema de valores específicamente modernos, entonces no supone la ruptura con las sociedades organizadas en que ha surgido, sino simplemente su realización en profundidad, su meta práctica más adecuada. Pero además, esta congruencia se sitúa a un nivel más profundo. Si, como hemos establecido en el Capítulo I y verificado en el II, las tesis durkeimianas sobre la división del trabajo y las sociedades modernas encuentran su sustentación teórica en un paradigma de tipo organísmico, el caso se repite con exáctica fidelidad en relación a su concepción del socialismo. Como ya destacara en una fecha temprana, 1894 Lapie, (1894: 200-4) y en contra de lo que infundadamente sostiene últimamente Filloux (1977:302-3). A lo largo de los textos de Durkheim sobre el socialismo la imaginería biológica se hace continúamente a la luz. El modelo perfecto de sociedad socialista es presentado explícitamente como orgánico. "Los ejemplos más perfecto de socialismo

nos son ofrecidos por parte de los animales superiores, con sus múltiples órganos autónomos pero solidarios entre sí y con el órgano central que resume y asume a la vez la unidad del organismo" (1893 c: 512). Esta lectura de la organización socialista en el modelo del organismo es, por otro lado, algo muy arraigado en los escritos Durkheimianos. Aparece contemporáneamente con la primera definición encontrable del socialismo. Esta se remonta a 1885. En ella se nos dice que los socialistas "quieren tan sólo que las grandes funciones sociales se unifiquen y centralicen como las funciones animales correspondientes" (1885 b: 451). El organismo es así modelo de sociedad perfecta en cuenta que las partes se integran en el todo.

Así pues, el socialismo adquiere una situación privilegiada en el conjunto de las tesis de Durkheim sobre el presente y provenir de las sociedades organizadas. Surgido de ellas, coherente con sus peculiaridades características, ubicado en el seno del modelo teórico que ha permitido explicarlas, constituye además la meta hacia la que se dirigen. El socialismo resulta ser así el ideal organizador hacia el que el mundo moderno ha de tender si quiere alcanzar las cotas de normalidad necesarias para que todos los fenómenos disruptivos y desviados desaparezcan. Es en este contexto donde hay que calibrar las características propias del ideal socialista que Durkheim propone. Y este terreno no es otro que el del análisis patológico. Sólo si contrastamos la configuración durkheimiana del socialismo con la de las desviaciones patológicas de la división del trabajo - que puso de manifiesto en la DTS, sólo entonces podemos comprender la lógica de sus propuestas. El programa de reformas socialistas es en realidad un cuadro de prácticas terapéuticas que Durkheim propone para superar la

crisis patológica por la que atraviesan las sociedades organizadas.

Pero a la vez hay que tomar en consideración otros elementos. Dado que la patología específicamente moderna se ubica preferentemente en la esfera de la vida económica, y dado que la propuesta reorganizativa socialista pretende una remodelación lanzada básicamente hacia esa esfera de la vida social, las características de la terapéutica social de signo socialista sólo se pueden comprender en el marco de la concepción durkheimiana de la economía, y sobre todo el marco de las relaciones que establece entre dos esferas diferentes de la vida social, la económica y la moral. El análisis del socialismo que Durkheim presenta constituirá así un campo — privilegiado para la correcta comprensión de su concepción de la economía, la cual ya se hacía a la luz, aunque de manera no tan explícita, en sus análisis de la patología social.

Serán estos dos los marcos fundamentales para comprender el socialismo, la terapéutica socialista que Durkheim propone. Abordemos su análisis.

Si el socialismo es conciencia de, y propuesta para superar, la crisis social moderna, su punto de referencia fundamental estará constituido por lo que Durkheim llama la cuestión social. El socialismo nace de la cuestión social y no es otra cosa que un intento de superarla. Ahora bien, sólo tras una comprensión exacta de los términos en los que se presenta, y de los fundamentos de esa cuestión social, podemos comprender la especificidad del socialismo. En el Capítulo I ya destacábamos que la cuestión social era comprendida por Durkheim, mas allá de su inmediato presentarse, como cuestión moral que se explicitaba en una aporía moral producto de una

contradicción estratégica entre las tendencias a una ampliación de la esfera de autonomía de la persona humana y la contraria hacia una ampliación de la solidaridad social y, en base a ello, de los mecanismos sociales de control sobre aquélla. En éste capítulo hemos destacado que la crítica durkheimiana a la concepción marxista de la cuestión social llevaba a un resultado: separar netamente ésta de la cuestión obrera. Esta última era desechada como una pura apariencia epidérmica de aquélla, apariencia en que se mostraban algunos componentes unilaterales de clase y económicos que no la agotaban. Podemos ahora retomar tal problemática. A la luz del socialismo, de la necesidad de instaurar una práctica correctora sobre las sociedades organizadas, la cuestión social es de nuevo presentada como cuestión moral y su lejanía en relación a la concepción marxista queda subrayada. La cuestión social, se nos dice, "no despierta contra todo lo que es y ha sido ningún sentimiento de odio subversivo; incita tan sólo a buscar las nuevas formas que el pasado debe adoptar en la actualidad. No se trata de poner una sociedad completamente nueva en el lugar de la existente, sino de adaptar ésta última a las condiciones de la existencia social. No presenta esos problemas de clases, ya no opone al rico y los pobres, a los patrones y los obreros (...) Sino que afirma, en interés de unos y de otros, la necesidad de un freno que contenga desde arriba los apetitos en la conciencia, y pone así fin a la situación de desarrollo, de efervescencia de agitación maníaca (...) Dicho de otra manera, la cuestión social planteada de ésta manera no es una cuestión de dinero o de fuerza; es una cuestión de agentes morales. Lo que la domina no es el estado de nuestra economía, sino más bien el estado de nuestra moralidad" (90: 230). El planteamiento es lo suficientemente claro. La cuestión social no plantea cuestiones de clase, de lucha por la dominación y el reconocimiento, de revolución. -

Antes bien, afecta a los intereses de todos los hombres con independencia de adscripción de clase y sin privilegiar a uno sobre otro, y su resolución constituye un deseo de la conciencia universal moderna que se realizará - por medio de un programa de reformas paulatinas. Por otro lado, aunque surja de la esfera de la vida económica, sus metas no son económicas, sino morales. Por ésto, como ya resulta del texto comentado y destacaremos un poco más tarde, se entiende la reconversión moral de la economía, la subordinación de ésta a fines y planteamientos morales.

La cuestión social se presenta en sus distintas manifestaciones patológicas. En el Capítulo II vimos que Durkheim concebía dos tipos diferentes de anormalidades sociales modernas: La división anómica del trabajo y la división constrictiva del trabajo. Pues bien, la superación de la cuesción moral, la implantación de lo que llamamos en su momento la terapeutica socialialista, supone la superación de esas dos deformaciones patológicas. De nuevo en éste terreno la coherencia, la sistematicidad del pensamiento durkheimiano se nos presenta en todo su esplendor. Las medidas para la implantación de una sociedad socialista son, a la vez, medidas para luchar contra las formas de desviación de las sociedades organizadas tal como han sido aisladas en la DTS.

La primera forma es la división anómica del trabajo. Sabemos que la característica de las sociedades organizadas es el incremento que adquiere la vida económica en el conjunto de la vida social. Ahora bien, éste incremento en importancia no se ve acompañado por un incremento del control normativo que se ejerce sobre ella. Se está en una situación anómica: faltan definiciones normativas que establezcan límites y reglas para cada activi-

dad económica y que determinen de manera inequívoca las relaciones que se han de establecer entre ellas. Producto de tal carencia son los choques, los enfrentamientos, la lucha, la crisis económica en definitiva. " No es posible que una función social exista sin disciplina moral. En el caso contrario, sólo aparecen en escena apetitos individuales, y dado que son infinitos, insaciables por naturaleza, si no hay nada que los regule no serían capaces de regularse por sí mismos " (LS: 50). Toda la esfera de la actividad social está desocializada. El resultado es el caos económico en que se vive. La actividad económica "no puede quedar libre de cualquier - regulación moral específica, sin que se produzca una verdadera anarquía. Las fuerzas que de ésta manera se han puesto de manifiesto ya no saben - cual es un desarrollo normal, pues no hay nada que determine dónde deben pararse. Chocan pues entre sí en razón de sus movimientos discordantes, buscando ganar terreno las unas a costa de las otras, reducirse, rechazarse mutuamente. Sin duda, las más fuertes consiguen fácilmente destrozar a las más débiles, o por lo menos ponerles en una situación de subordinación. Pero dado que ésta subordinación es tan sólo una subordinación de hecho que no está consagrada por ninguna moral, sólo es aceptada constrictivamente hasta el día en que venga la siempre esperada revancha" (LS: 50). Pero los efectos patógenos de tal carencia normativa no afectan tan sólo a la organización de la vida económica, sino que tienen también sus efectos sobre la moralidad de los hombres. La actividad económica, observa Durkheim, "absorbe actualmente la fuerza de la mayor parte de la nación. La vida de una gran cantidad de individuos se desarrolla en el medio industrial y comercial. De lo que resulta que, al estar tal medio tan sólo débilmente impregnado de moralidad, la mayor parte de sus existencia se desarrolla por fuera de toda acción moral (...). Si vivimos una vida amoral durante una buena

parte de la jornada, ¿cómo podrían arraigarse en nosotros los resortes de la moralidad? " (SO: 51). Un poco más tarde abunda en ésta idea y muestra las necesarias consecuencias inmorales de tal carencia normativa. "He aquí por qué el desencadenamiento de los intereses económicos se ha visto acompañado de una degradación de la moral pública. Es por el hecho de que — mientras el industrial, el comerciante, el obrero, el empleado se dedican a su profesión, no hay nadie por encima de ellos ^{que} contenga su egoísmo, no están sometidos a ninguna disciplina moral y, por consiguiente, prescinden de toda disciplina de éste tipo" (LS: 51-2). La desmoralización, la desocialización se expande al conjunto de la vida social. La anomia económica constituye así un mal social estratégico. NO solo afecta a la esfera de las relaciones económicas, sino que se expande al conjunto de la vida social.

La superación de tal enfermedad social sólo puede ser producto de una reconstrucción moral de la vida económica. Reconstruirla moralmente — significa dotarla de definiciones normativas objetivas y legítimas que es tén por encima de las veleidades de cualquier voluntad. Esta labor no se puede realizar artificialmente. Existen prerequisites estructurales. El fundamental es la existencia de un grupo social integrado que se erija en la fuente de esa nueva normativa moral. Tal grupo social debe ser, por — otro lado, adecuado y lo es si es positiva su proximidad y su eventual le gitimidad en relación al espacio de la vida social a regular. Es ésta la razón de que el Estado sea incapaz en tal empresa y de que se presente una única alternativa adecuada: las corporaciones profesionales.

Ya anteriormente hemos abordado la temática de las corporaciones en

su vertiente política. Pero es en ésta vertiente socio-económica donde su importancia es mayor. Esta temática había sido ya entrevista por Durkheim en 1889 mientras readactaba por segunda vez la DTS (Mauss, 1969, III: 502). Resultado de ello es que en ésta obra ya aparecen esbozos y anuncios de su posterior tratamiento (DTS: 157-67, 196-7). Pero el tema se aborda directa y más extensamente en la parte final de SU (SU: 434-51) Para ser retomado en el prefacio a la segunda edición (1902) de la DTS, bajo el título "quelques remarques sur les groupements professionnels" (1902 b, DTS: I- XXVI). Las ideas que se exponen en éste último escrito habían sido desarrolladas en los cursos sobre Physique des mœurs et du droit de 1898-1900. Este curso aparece publicado, como ya dijimos en 1937 por Mauss y recogido en la edición de las LS. La comparación de las ideas expuestas en éstos cursos y las que aparecen en el prefacio a la segunda edición de la DTS muestran una total continuidad. Más tarde, la temática de las corporaciones será retomada en los cursos desarrollados en la Sorbona. Gracias a las notas tomadas por Cuvillier nos ha llegado el de 1908-9 dedicado al tema de la morale professionnelle et corporation (En Textes III: 217-27).

Las corporaciones profesionales, nos recuerda Durkheim, han tenido una larga historia que ha acabado por deformarlas hasta el punto de que la Revolución se impuso como uno de sus objetivos prioritarios acabar con ella con la finalidad de liberar de trabas pesadas la actividad económica. (1902 b, DTS: XXVII). Pero tal situación es patológica. Era lógico que se luchara contra las deformaciones, los enquistamientos de las corporaciones, pero no había que llegar a abolirlas. El resultado ha sido la anomia generalizada que sufre toda la esfera de la actividad económica. Por el contrario, su restablecimiento acabaría con tal situación patológica. "Cuando expresa-

mos el deseo de que las corporaciones se organicen (...) no es simplemente con la intención de que se agreguen a los ya existentes nuevos códigos; es antes que nada con el propósito de que la actividad económica se vea penetrada por ideas y necesidades diferentes de las ideas y necesidades individuales, es para que se socialice (...). No se trata de coordinar exterior y mecánicamente ciertos movimientos, sino de hacer comulgar entre sí a los espíritus. Por lo mismo, el régimen corporativo no me parece indispensable por razones económicas, sino por razones morales. Es el único capaz de moralizar la vida económica" (LS: 67). Cada actividad económica vivirá en un medio moral en el que se establezcan metas y normas que definan lo que se debe hacer. Los hombres que participen en tales actividades conocerán la existencia de un mundo moral que está por encima de ellos y al que deben subordinarse.

Durkheim establece un plan de restablecimiento de las corporaciones. Estas serán organizaciones profesionales, paracidas a las ya existentes entre los abogados y algunos funcionarios públicos (LS: 47-8), propias de cada rama de la actividad económica. En ellas se agruparán empleados y empleadores en una misma organización (LS: 76-7). Aunque diferentes del Estado, tendrán relaciones fluidas con él, de forma que resulte posible una perfecta coordinación del conjunto de la actividad económica (LS: 77). Serán, por su importancia, instituciones públicas en las que se encuadrarán obligatoriamente todos los trabajadores (LS: 76). Sus competencias serán las siguientes: reglamentación de todas las relaciones de trabajo (salario, duración de la jornada, reglamentación de la actividad productiva, etc.), reglamentación de la asistencia y seguridad sociales, institucionalización y mediación de los conflictos (LS: 77). También, como destacaremos más tarde, serán los

herederos universales de todos los bienes económicos (LS: 241-2). Como ya hemos destacado anterioremente sus funciones políticas, no volveremos sobre ellas.

La propuesta de restablecimiento de las corporaciones forma parte de la estrategia de implantación de una reforma de signo socialista. Sin duda, los socialistas no se han caracterizado por proponer tal restablecimiento. Ahora bien, no a todos los socialistas se les puede achacar tal defecto. - "Para unos bastaría con incrementar la autoridad del Estado en el campo económico; tal es el caso de los socialistas de cátedra. Para otros por el contrario, sería preciso ante todo establecer sólidamente esos órganos especiales de la vida económica que faltan, es decir, dar a los grupos profesionales la personalidad de que carecen, vinculándoles, por otro lado, con el órgano gubernamental" (1893 c: 510). Esto es lo característico de la concepción durkheimiana del socialismo del porvenir. Un socialismo que no sea ni corporativo ni estatal únicamente, sino que conozca la existencia de ambos complejos institucionales legados en base a relaciones de mutua comunicación, apoyo y control. Porque no han sido capaces de entrever esta necesidad, Durkheim ataca a Saint Simon (SO: 229), pero también, y de manera más acre, a los colectivistas marxistas. El siguiente texto es suficientemente demostrativo en este contexto. "Supongamos que mañana se transforma milagrosamente el régimen de propiedad; que, siguiendo la fórmula colectivista, se retiran de las manos particulares y se atribuyan a la colectividad los instrumentos de producción. Todos los problemas en medio de los que nos debatimos ahora subsistirán íntegramente (...) Será preciso que se constituya un cuerpo de reglas que fije la cantidad de trabajo, la remuneración de los distintos funcionarios, sus deberes unos en relación a otros

y en relación a la comunidad, etc. (...) Por el hecho de retirar los instrumentos de trabajo de unas manos determinadas para asignarlos a otras, no se sabrá de qué manera deberán funcionar tales instrumentos, lo que deberá ser la vida económica (...) El estado de anarquía subsistirá pues; pues, para repetirlo una vez más, lo que provoca tal situación no es el hecho de que unas cosas estén aquí y otras allá, sino el hecho de que la actividad que se desarrolla alrededor de tales cosas carece de reglamentación" (LS: 68-9). Socialismo no es apropiación colectiva de los medios de producción, estatización de la vida económica, sino socialización entendida como sometimiento de la vida económica a los dictados morales colectivos. La propiedad privada no tiene por qué desaparecer, aunque, como veremos, Durkheim le imponga algunas trabas. Lo que tiene que hacer es ejercerse en el seno de un grupo corporativo investido de autoridad y de poder de reglamentación y de control.

Las tesis sobre las corporaciones nos muestran así los límites del reformismo durkheimiano, la específica configuración de su concepción (el socialismo). Pero no se podría entender cabalmente estos aspectos de su obra si no nos remitimos a un nivel más profundo de su análisis en el que, como anunciábamos anteriormente, es fundamental su teoría económica. Sin duda ésta, a pesar de los intentos de Aymard para destacar su consistencia e importancia (Aymard, 1962), no está suficientemente desarrollada en su obra. Constituye siempre un espacio marginal del discurso sobre el que son más usuales referencias negativas que positivas. Como han destacado otros estudiosos de Durkheim (Terrail, 1972; Maranini, 1972; La Capra, 1972) el análisis económico tendrá siempre en su obra un estatuto subdesarrollado que es especialmente paradójico ya que, como veremos en las líneas siguientes

y en posteriores capítulos, lo económico constituye siempre un punto de referencia y contraste de todo su pensamiento especialmente relevante.

Destaquemos un punto de partida fundamental. Como ya hicimos notar anteriorente, del Análisis durkheimiano sobre el socialismo resulta que éste es producto de una contradicción social, que, en sus términos enfrenta la importancia social creciente de las actividades económicas, debida al surgimiento y progreso de la división del trabajo, con el carácter anárquico desocializado en que viven. Planteada así la contradicción, hacíamos notar la convergencia existente con las tesis de Marx sobre la contradicción nuclear del capitalismo. Ahora queremos destacar que tal convergencia es más superficial que profunda. Sin duda, tanto Durkheim como Marx, como por otro lado, los pensadores sociales más relevantes de la época, tuvieron la suficiente sensibilidad teórica para comprender que la nueva sociedad industrial arrastraba desde su nacimiento determinadas dificultades que afectaba sobre todo a su organización económica, y que éstas dificultades podían ser categorizadas en términos de contradicción entre los requerimientos sociales y privados. Hasta aquí la convergencia en la delimitación de una enfermedad social estratégica es plena. Ahora bien, en la teorización de esa contradicción y, consiguientemente, en la concepción de su eventual superación, las tesis de Marx y Durkheim son diametralmente opuestas. A nuestro entender, las bases de esa divergencia radican en la diferente teorización de las estructuras económicas y, en relación a esto, la diferente ubicación de esa contradicción social fundamental. Como no pretendemos dar cuenta de las tesis de Marx sobre éste campo, porque nos desviaríamos en exceso del tema delimitado que queremos abordar, vamos a ceñirnos exclusivamente a las de Durkheim, lo que será base suficiente para comprender la -

lejanía que media entre ambos.

Lo característico de la concepción durkheimiana de las estructuras económicas es su ubicación antagónica en relación a otro tipo de estructura, la moral. Economía y moral, dos estructuras sociales coexistentes, están informadas en base a principios diametralmente opuestos. "Existe una actividad interna que no es económica o mercantil, se trata de la actividad moral. Esas fuerzas que van desde fuera hacia dentro, no se emplean simplemente para producir lo más que se pueda, para aumentar el bienestar, sino para organizar, para moralizar la sociedad, para mantener esa organización moral, para regular su progresivo desarrollo. No se trata simplemente de multiplicar los intercambios, sino de hacer que se desarrollen según reglas más justas; no se trata simplemente de conseguir que cada uno tenga a su disposición una rica alimentación, sino de que cada uno sea tratado como se merece, sea liberado de toda dependencia injusta y humillante, tenga en cuenta a los otros y al grupo sin llegar a diluir en ellos su personalidad" (LS: 106). De éste texto, así como de los anteriormente presentados sobre las corporaciones, resulta una específica concepción de la actividad económica. Esta constituye el reino de la acción individual, de la acción egoísta, anárquica, donde la utilización del engaño, de la fuerza, es recurso continuamente empleado. Los individuos actúan como si no fueran solidarios de otros individuos como ellos y del grupo en que viven. Cada uno busca su interés. Como se podrá observar, tal concepción de la acción económica está ligada a la crítica del individualismo metodológico que desde sus inicios ha realizado Durkheim. Su expresión típica, el homo oeconomicus, calculador, frío, racional, que vive en un medio que utiliza en su propio interés, sigue actuando paradójicamente como modelo de la actuación econó-

mica en el seno de la concepción de Durkheim. Frente a éste tipo de actividad se sitúa la moral: sometida a los intereses de la colectividad, altruista, fuente y fruto de solidaridad. De la oposición entre estos dos mundos surge una configuración específica de la contradicción especial que en un principio se detectó. Establezcámoslo claramente: la contradicción social de que habla Durkheim es la que enfrenta a dos estructuras sociales y sus correspondientes sistemas de ideas y prácticas entre sí. Es, en concreto, la contradicción entre economía y moral, dos mundos diferentes y opuestos. Por el contrario, para referirnos sucintamente a Marx, la contradicción social de que éste habla es una contradicción interna a la economía. De aquí que los resultados sean distintos y distintas las posibilidades de abolirla. Para Durkheim la economía es extraña, en un principio, a la vida moral. Ahora bien, para poder cumplir los cometidos de armonía e integración que toda vida social se pone como propios, ha de romper interiormente consigo misma y someterse al dictado de la moral. "Las funciones económicas no se tienen a sí mismas por finalidad; no son más que un medio en vista de un fin; son uno de los órganos de la vida social y la vida social es ante todo una comunidad armónica de esfuerzos, una comunión de espíritus y voluntades hacia un mismo fin. La sociedad no tiene razón de ser si no proporciona un poco de paz a los hombres, paz en sus corazones y en sus mutuas relaciones. Así pues, si la industria sólo puede ser productiva turbando esa paz y desencadenando la guerra, no merece el esfuerzo - que cuesta" (LS: 55). La actividad económica por sí sola, abandonada a su propia lógica, tiene efecto siempre disruptivos sobre el equilibrio y la integración sociales. "En el seno de una organización social cualquiera - (...) las funciones económicas no pueden concurrir armónicamente ni mantenerse en un estado de equilibrio a no ser que estén sometidas a fuerzas -

morales situadas por encima de ellas ,que las contengan y regulen" (SO: 223). En éste sentido la actividad económica ha de ser socializada, es decir, sometida al control de normas objetivas y legítimas que estén por encima de los individuos particulares al representar los intereses del grupo como tal. "Socializar la vida económica es, en efecto, subordinar los fines individuales y egoístas que en ella son todavía preponderantes a fines verdaderamente sociales y, por lo tanto morales" (1893 c: 510-1). La corporación aparece como la cumplidora de éste cometido. Es la base de la superación de la contradicción social fundamental, pero también, como ya destacamos al abordar el tema de las corporaciones políticas, la base de una superación de la sociedad civil que no niega, sino que conserva, esa misma sociedad. Las corporaciones actúan como hogares morales de los sujetos, pero no afectan para nada la organización de las estructuras productivas en términos privados. Durkheim pretende que la sola conciencia de pertenecer a un grupo que los une, la sólo sumisión a unas normas que surgen misticamente de tal grupo, abolirá la contradicción social y, con ella, el enfrentamiento crónico entre capital y trabajo. Por medio de las corporaciones, la moral, expresión máxima y necesaria de toda vida social, se introducirá definitivamente en todas las esferas de la vida social y las sociedades organizadas accederán a su estatuto deseado de normalidad. "Hoy como ayer son fuerzas sociales, autoridades morales, las que deben ejercer esta influencia reguladora sin la que los apetitos individuales se desajustan y el orden económico se desorganiza" (SO: 227-8)

Como anunciábamos anteriormente, la terapéutica socialista intenta acabar también con la otra forma patológica típica de las sociedades organizadas, la división constrictiva del trabajo. Tal como había quedado -

quedado configurada ésta tras el análisis que realizamos en el Capítulo II, ésta forma patológica era más producto de la existencia de normas que de su carencia. Ahora bien, lo característica de éstas normas patógenas era su inadecuación para reglamentar el haz de relaciones sociales de su competencia. Y eran inadecuadas porque legitimaban situaciones de hecho que impedían el reclutamiento puramente meritocrático de cada una de las funciones sociales. El núcleo de éstas normas patógenas es aquél en que se consagra la existencia, desde un principio, de pobres y ricos de nacimiento. Dado que las distintas tareas son asignadas en base a criterios extraños a la propia capacidad, el consenso social se ve roto y surgen por doquier conflictos que ponen en peligro la necesaria solidaridad social. La manera de luchar contra éste obstáculo patógeno conlleva la necesidad de una reforma de la institución de la propiedad. Reforma que no implica su abolición. En efecto, la existencia de la propiedad privada está, según Durkheim, necesariamente implicada en la existencia de las sociedades organizadas e incluso es una exigencia de su credo de valor específico, el individualismo. "El individualismo no sería más que una palabra si no tuviéramos una esfera material de acción en cuyo seno ejerciéramos una especie de soberanía (...). La propiedad individual es la condición material del culto del individuo." (LS: 199). Ahora bien, la propiedad de que se habla y que se defiende es la que no se adquiere por transmisión hereditaria. "La propiedad individual es la que empieza y acaba con el individuo" (LS: 240). De aquí que la defensa de la necesidad de la propiedad privada no se contradiga con la necesidad de abolir la herencia. "La propiedad individual es la que tiene su origen en el individuo que posee y en él sólo. Ahora bien, por definición, la propiedad resultante de la herencia proviene de otros individuos. Se ha formado fuera de él; no es su

obra" (LS: 201). Y es la existencia de la herencia la que asegura la existencia de ricos y pobres de nacimiento y la que posibilita que haya relaciones de intercambio que no estén basadas en la reciprocidad. En efecto, la herencia crea "desigualdades de nacimiento(...)" implica que haya ricos y pobres de nacimiento, es decir, que haya en la sociedad dos grandes clases (...) la una obligada para poder vivir y hacer que la otra acepte sus servicios al precio que sea, la obra capacitada para prescindir de tales servicios gracias a los recursos que están a su disposición"(LS:237). La necesidad de abolir la herencia es obvia pues afecta a los circuitos económicos fundamentales para Durkheim, según veremos, es decir, la distribución de los recursos y su circulación por medio de intercambios. No se hace niguna referencia positiva a la producción, aunque sí de manera negativa. La producción, el trabajo productivo, son desplazados del espacio del intercambio desigual e injusto. Congruente con sus tesis sobre las corporaciones, Durkheim sostendrá que serán éstas las herederas universales de todos los bienes (LS:241-2). Los distintos individuos se los apropiarán posteriormente en base a sus desiguales capacidades congénitas para ponerlos a producir y a su muerte volverán otra vez a manos de las corporaciones. ..

De éste modo, la desigualdad entre los hombres continuará pero será "proporcional al mérito de cada uno" (LS: 238). El socialismo no tiene por meta una igualación plebeya de los bienes y servicios que están en manos de los distintos hombres. Tal igualitarismo es más propio del comunismo primitivo que del socialismo. La crítica al igualitarismo colectivista se hace claramente explícita en el siguiente texto. "Supongamos realizado tanto como sea posible el socialismo: habrá todavía desafortunados, desigualdades de todo tipo. El hecho de que ningún individuo posea capital no

hará que deje de haber talentos desiguales, enfermos e inválidos, por con siguiente, ricos y pobres. Como en tal hipótesis la competencia no queda abolida, sino reglamentada, habrá todavía servicios de una menor utilidad y que, aún cuando se los estime y retribuya según su justo valor social puede ser muy bien que no permitan que de ellos viva al hombre que los rea liza" (SO: 82). El socialismo meritocrático durkheimiano es un anti-igualitarismo radical. Los ideales sociales que él ve inscrito en el credo de la persona humana, y que, como vimos, son una de los impulsos fundamentales que arrastran a las sociedades organizadas hacia el socialismo, desconocen la igualdad como un objetivo a conseguir en términos radicales. De la única igualdad de que tratan es de la que afecta a las condiciones en que com piten entre sí unos hombres naturalmente desiguales. La reforma moral de la sociedad lleva a enunciar ideales de justicia, pero éstos ideales se re fieren a la justicia distributiva (distribución de los bienes de la socie dad según los méritos desiguales de los hombres)(LS: 242) y a la justicia retributiva que exige la reciprocidad con los intercambios(LS:242). A parte de éstas, sólo se puede hablar de una inespecífica caridad que, aunque no inscrita como prerequisite funcional de las sociedades modernas, será fru to de los sentimientos generalizados de altruismo y simpatía por el género humano (LS: 243).

Al igual que en el caso anterior de las corporaciones, la lógica y los límites de las propuestas reformistas de Durkheim han de ser evaluados a la luz de su concepción de la economía. Lo característico de sus tesis es que sitúa la cuestión social, en lo que está en relación la división constrictiva del trabajo, tan sólo en el seno de dos circuitos económicos, el de la distribución y la circulación. Este dato lo ha destacado ya —

Rodriguez Zúñiga (1978: 37) y lo hemos puesto de relieve como resultado del análisis que se realizaba en el Capítulo II sobre éste tipo de patología social. En ningún momento se centra el análisis patológico en el estudio de la producción. Congruente con ésta posición de partida, la teoría del valor que Durkheim expone niega toda referencia al trabajo productivo. En la DTS había ya presentado una exposición confusa y ambigua sobre los valores objeto de intercambio y distribución. "En una sociedad dada, cada objeto de intercambio tiene, en cada momento, un valor determinado que se podría llamar su valor social. Representa la cantidad de trabajo integral que contiene. Hay que entender por éste, no el trabajo integral que ha podido costar, sino la parte de esa energía susceptible de producir efectos sociales útiles, - es decir, que respondan a necesidades normales. Aunque tal dimensión no se pueda calcular matemáticamente, no es menos real por ello. Se percibe incluso fácilmente las principales condiciones en función de las cuales varía; se trata, ante todo, de la suma de esfuerzos necesarios para producir el objeto, la intensidad de las necesidades que satisface y, por último, la extensión de la satisfacción que aporta" (DTS: 376). La ambigüedad y el eclecticismo de la fórmula son notables. Hay referencias a la teoría clásica del valor trabajo, pero también a algo que le es absolutamente contrario, la concepción marginalista basada en la demanda y el deseo satisfecho. La teoría del valor queda, de todas maneras, perfilada más netamente en las LS. Ya en éste caso el frente crítico contra la que se erige se presenta inmediatamente: es la teoría del valor trabajo. "Cuando se reduce la propiedad al trabajo, se admite que el valor de las cosas depende de causas objetivas, impersonales, libres de cualquier apreciación. Ahora bien, esto no se da en absoluto. El valor depende de la opinión, es un asunto de opinión (...). No es la cantidad de trabajo puesta en una cosa lo que constituye su valor, sino

la manera en que tal cosa es estimada por la sociedad y ésta evaluación depende, no tanto de la cantidad de energía gastada, como de sus efectos útiles, por lo menos tal como son percibidos por parte de la colectividad; pues hay en ésto un factor subjetivo que no se puede eliminar" (LS: 156, 239). El valor no depende del trabajo objetivado en la cosa, sino de la estima social que se tenga de ella. Es por lo tanto un estado de opinión, por lo menos en situaciones normales, cuando nada interfiere para deformarlo. "Hay en cada grupo social un estado de opinión que fija por lo menos de manera aproximada el valor normal ((de las cosas)). Hay un precio medio que se considera precio verdadero, como aquél que expresa el valor real de la cosa en el momento en que se la considera (...) Intervienen todo tipo de causas en el modo en que (...) el valor (...) se elabora: sentimientos de utilidad real de las cosas y de los servicios, de los esfuerzos que cuestan, de la facilidad relativa^o de la dificultad con que se procura, de tradiciones, prejuicios de todo tipo" (LS: 233). La importancia de éstas tesis es grande. Se puede evaluar en dos aspectos fundamentales. Por un lado, dado que Durkheim se ciñe a un conjunto restrictivo de la estructura económica (fenómenos de circulación y distribución) como hechos sociales y no puramente individuales, la determinación de los valores en base a la opinión social, en situación de normalidad, es una nueva fuente de reconciliación del orden económico y social. Moya ha destacado éste hecho de manera completamente clara. "Durkheim reconcilia el sistema de intercambios económicos (mercado:) con el orden moral" (Moya sf.: 15). Si los valores están sometidos a los resultados de la opinión social, no dependerán de otros factores posibles en los que intervengan - la fuerza o la tenencia positiva de bienes. Todo intercambio será justo porque estará ajustado a una opinión consagrada por la colectividad. -

Pero, por otro lado, tal teoría del valor cumple un cometido aún más estratégico a nuestro entender. Impide la conexión analítica de los distintos momentos en que se desarrolla el proceso económico, es decir, refiriéndonos al caso concreto que comentamos, escinde la circulación y la producción. Y lo hace porque niega todo valor analítico al trabajo para comprender el concepto de valor que se distribuye e intercambia. El mundo de la producción, la sumisión productiva de trabajo al capital, queda separado radicalmente de la circulación y la distribución. Los valores que se producen no tienen que ver con los valores que circulan y se distribuyen, ya que éstos se valoran no en relación al trabajo, sino en relación a una opinión social difusa u organizada.

Más tarde retomaremos ésta temática y mostraremos su importancia en el seno de la matriz teórica con que Durkheim trabajó desde las tesis de la DTS.

4.3. Durkheim y el movimiento socialista

En la presente sección queremos abordar dos campos temáticos distintos, pero muy interrelacionados, que creemos que aportan una luz imprescindible para la correcta comprensión de lo hasta ahora expuesto. Partiendo del hecho —objeto de demostración en las anteriores secciones— de que la teorización del socialismo por parte de Durkheim conlleva, por un lado, una contrastación crítica con el socialismo de inspiración marxista, por otro, un intento de desarrollar una teoría científica, una sociología del socialismo, y por último, la postulación de un socialismo científicamente fundamentado, vamos a analizar hasta qué punto tal proyecto conecta con

otras corrientes socialistas vivas en la época o con una importante tradición en la sociedad francesa y hasta qué punto el abogar, desde la sociología, por un socialismo específico implicó una cierta militancia práctica. En definitiva, se trata de abordar la temática de las fuentes del socialismo durkheimiano y de sus relaciones prácticas con los movimientos socialistas de la época.

El socialismo por el que Durkheim aboga es claramente un antiguesdismo o antimarxismo radical. Ya hemos destacado anteriormente que su identidad se construye en parte negativamente, como contra-identidad en relación a la marxista. Pero a la vez, hay que tener en cuenta que en la conformación del socialismo durkheimiano interviene activamente la recepción de tradiciones de pensamiento socialista extrañas al marxismo, que, por lo tanto, su identidad se construye también positivamente en base a un acto de elección que acepta o desecha líneas de pensamientos divergentes pero vivas en la tradición socialista. Es por esto por lo que pensamos que las propuestas de Durkheim adquieren un estatuto adecuado de comprensión vistas desde la perspectiva de esas recepciones y continuidades en relación a tradiciones de pensamientos anteriores y contemporáneas a él. Pero también pensamos que su correcta comprensión necesita de una exacta ubicación en su contexto histórico-político. Hemos destacado anteriormente que Durkheim actúa como un activo intelectual orgánico de la pequeña burguesía que protagoniza la política radical de la III^a República. La identidad política de ésta clase se construye gracias a una labor de convergencia entre el ideario político radical y el reformismo de signo socialista. Pues bien, pensamos que es especialmente importante tener en cuenta tal convergencia para comprender rasgos importantes del socialismo durkheimiano. Este es, en gran parte, el

producto de una reflexión de convergencia entre el programa radical y el socialista. Ha sido Sicard quién ha destacado de manera más acusada éste rasgo. La convergencia de radicales y socialistas en la época, nos dice, "permitiría situar mejor aún a Durkheim en cuanto que estabilizador de la moral republicana que se busca y como filósofo que debe asentar su filosofía sobre datos diferentes de los cristianos y, sobre todo, distintos de los católicos: muestra que en la época la masa intelectual que le rodea, si bien rehusa el socialismo marxista, se encuentra en busca de una fórmula de socialismo que permita la vinculación de éste con una actitud racional" - (Sicard, 1959: 934). Hay que tener en cuenta además que ésta convergencia afecta no sólo a un teórico social sin una proyección política excepcional, como Durkheim y algunos de sus más directos colaboradores, sino también a algunos de los pensadores y políticos más relevantes de la época, como, según destacamos en su momento, el doctrinario del radical-socialismo Bourgeois o como veremos dentro de poco, uno de los representantes más influyentes del socialismo marxista o marxistizantes, como Jaurès. Unir las aspiraciones a una reforma social de signo socialista con el radicalismo político democrático que viene de la tradición jacobina de 1789, será aspiración común de los grandes intelectuales y políticos progresistas de la III^a República. La concepción del socialismo que Durkheim propone responde a tales aspiraciones.

Pero además, como anunciábamos, su socialismo responde a una tradición muy arraigada en Francia y que tiene representantes notables en la época en otros países como Alemania. En la configuración del socialismo durkheimiano son especialmente relevantes las influencias de la tradición saint-simoniana y la de algunos teóricos sociales alemanes, como los socialistas

de cátedra y Schaeffle, que también intentan abordar "científicamente" el socialismo. Esta es una primera influencia a la que después se agregarán otras que referiremos más tarde.

Para Durkheim, Saint Simon es uno de los pensadores más estratégicos e influyentes de la sociedad que surge de la Revolución. En él se encuentra "el germen de todas las grandes corrientes intelectuales que han surgido en el curso del siglo XIX" (SO: 219). Es la verdadera encrucijada de la que se han desprendido las ideas fundamentales: "la idea de extender a las ciencias sociales el método de las ciencias positivas, de donde han surgido la sociología y el método histórico, ese auxiliar indispensable de la sociología; la idea de una renovación religiosa; por último, la idea socialista" (SO: 265). Todas estas ideas no son casuales, sino que constituyen respuestas a una sociedad en crisis de identidad y propuestas de un programa de reforma (SO: 265-6). De aquí que no hayan perdido vigencia y que Durkheim se reconozca en las líneas generales del programa saintsimoniano (SO: 265-7). En efecto, si la observamos de cerca, la propuesta de Durkheim no es otra cosa que la reelaboración de la saintsimoniana. Por un lado, la necesidad de realizar un esfuerzo para abordar científicamente el estudio de la sociedad. El socialismo se dibuja así cercano del proyecto sociológico. Por otro, la necesidad de establecer un programa de reformas que reorganice una sociedad en crisis. Por último, la necesidad de dotar de nuevos ideales, de una nueva fe a las sociedades organizadas. Ciencia, socialismo organizador y - nueva fe colectiva constituyen tanto los puntos centrales del socialismo - saintsimoniano como del durkheimiano; de aquí sus múltiples convergencias. Pero éstas, con todo, no dejan de marcar sus diferencias. Durkheim ve en Saint Simon un espíritu ambiguo, contradictorio, incapaz de concretar el -

proyecto que anunciaba. Critica en él algunos rasgos que anuncian ya el radicalismo revolucionario colectivista (SO: 160), su empeño en reducir la vida social a vida económica. "Lo que ha provocado el fracaso del saint simonismo es el hecho de que Saint Simon y sus discípulos han querido deri var lo más de lo menos, lo superior de la inferior, la regla moral de la materia económica; lo que es imposible" (SO: 267). Pero con todo, pese a sus críticas, el saintsimonismo está muy presente en Durkheim. Como dice Aymard, para Durkheim el socialismo "es menos un instrumento de justicia so cial que un medio que permite asegurar la preminencia del todo sobre sus partes. El pensamiento de Durkheim se sitúa en la tradición organizativa y planificadora" (Aymard, 1962: 221-2). Pues bien, estos rasgos son inequívocamente saintsimonianos. Es Saint Simon el primero en concebir la pro puesta socialista en el marco de un modelo orgánico de sociedad en el que las partes están sometidas al plan de conjunto del todo. Es también Saint Simon el que ve en el socialismo un programa moralizador y reorganizativo de la sociedad industrial para el que no se toma en cuenta, salvo en algunos textos menores y fechados al final de su vida, la lucha de cla ses como uno de los agentes protagonistas de la nueva sociedad.

Aparte del Saintsimonismo hay que tener en cuenta la influencia de la corriente de pensamiento socialista alemán extraña al marxismo. El socialismo de cátedra, representado por Wagner y Schmoeller, ejerce una in fluencia importante sobre el primer Durkheim. Hay que tener en cuenta que el fruto de sus viaje de estudios a Alemania es un trabajo dedicado en par te al estudio de esos pensadores (1887 c). Pero ^anuestro parecer, más que su socialismo reformista, pero estatista, lo que influyó sobre Durkheim fue su crítica, realizada desde una óptica no marxista, a la economía política

y el individualismo metodológico. Crítica cuya recepción ya hemos reseñado en los capítulos I y III y sobre la que no volveremos. A pesar de que algunos estudiosos de Durkheim hayan destacado la influencia de éstos pensadores sobre la conformación de su socialismo (especialmente Lacroix y Landrer, 1972), pensamos que el pensador que realmente ejerció una viva influencia sobre él fue Schaeffle, al que no se puede situar exactamente dentro de esa corriente. Ya Deploige, había destacado ésta influencia — (Deploige, sf.: 155) y más recientemente lo han hecho Filloux, (1963: 72-3) y Giddens (1971b:95). La posición de Schaeffle era especialmente atractiva para Durkheim. A diferencia de Wagner y Schmoller no era un economista, sino un sociólogo con una orientación organicista especialmente cercana a la del primer Durkheim. Era además considerado en la época como un descollante representante del pensamiento socialista y, a la vez como un crítico acérrimo de la concepción marxista. Jaurès, en su tesis doctoral sobre los orígenes del socialismo alemán, nos lo presenta como "centro vital del socialismo alemán" (Jaurès, 1967: 81). Son éstas las razones del enorme interés inicial de Durkheim por su obra. En efecto, la primera reseña que publica es sobre una obra de Schaeffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1885 a). En otro de sus escritos iniciales se volverá a interesar por las ideas del sociólogo alemán (1886 a: 77-8; 1888 b). Además su actitud ante él es fuertemente apologética. Durkheim quiere deslindar claramente a Schaeffle de la tradición colectivista. De aquí que lo defienda frente a quienes, como el economista Leroy-Beaulieu, le acusan de no ser más que un exponente del colectivismo marxista (1886 a: 77). Por el contrario, según Durkheim, Schaeffle "estaría bastante inclinado sin duda a creer que la concepción socialista podría desembarazarse de toda contradicción interna, a condición, en todo caso a que renunciara a los princi-

pios fundamentales de las teorías de Marx"(1886 a). En el otro escrito a que hemos hecho referencia, Durkheim persevera en ésta actitud de presentarlo como un crítico feroz de Marx y Rodbertus (1888 b: 4). Frente a éstos propugna un socialismo "organizado, es decir, en el que las fuerzas industriales estén agrupadas alrededor de centros de acción que reglamenten sus relaciones " (1888 b: 4). Como se puede observar, es enorme la cercanía de las definiciones de socialismo de Durkheim y Schaeffle. Además Durkheim resalta que lo característico del socialismo de aquél es la reivindicación de las corporaciones y la postulación de una política de reformas que frene las veleidades revolucionarias (1888 b: 6). Si tenemos en cuenta la fecha del escrito y recordamos la información de Mauss anteriormente expuesta sobre el hecho de que es hacia 1889 cuando Durkheim concibe sus propuestas sobre las corporaciones, parece verosímil la hipótesis de que es Schaeffle quién más influye en la configuración de ese socialismo corporativo que Durkheim propone. Sin duda la influencia de Montesquieu es notable ya en ~~este~~ tema, como, por otro lado, hemos resaltado anteriormente. Pero lo que hay que tener en cuenta es que, frente a Saint Simon, a quién acusa de haber despreciado la decisiva importancia de las corporaciones para la reorganización de las sociedades industriales (50: 229), Durkheim encuentra tan sólo en un pensador socialista la conjunción de reorganización socialista y corporaciones, y que este pensador es Schaeffle.

Pero si bien el saintsimonismo y los teóricos del socialismo reformista y académico alemán tienen una gran influencia en la conformación del socialismo durkheimiano, éste se sustenta y consolida gracias a las aportaciones de los teóricos más relevantes del socialismo francés de la época. A diferencia de Alemania, dónde la conformación del partido socialista

está ligada a la introducción de la teoría marxista, en Francia la amplia tradición de pensamiento socialista pre-y-amarxista hace que el marxismo no conozca esa situación privilegiada. Sin duda, como hemos destacado anteriormente, a partir de la creación de la SFIO el marxismo goza del privilegio de ser la filosofía social y política oficial del movimiento obrero. Pero ésta situación es más aparente que real. Y es así no sólo porque el marxismo oficial no sea más que una teoría positivizada y dogmatizada, sino porque además sobre él confluyen tradiciones extrañas que acaban por asentarse en su interior. Además en Francia se dará la peculiaridad de una solución de continuidad entre las organizaciones políticas de clases, que progresivamente se reclaman marxistas, y un movimiento sindical que, por lo menos hasta la 1ª Guerra Mundial, seguirá teniendo una fundamentación básicamente anarquista.

Nos parece indudable que Durkheim sintió la fuerte influencia de ese socialismo. A nuestro entender, las influencias fundamentales en éste sentido, que en gran parte son influencias mutuas, vienen de dos figuras señeras: Herr y Jaurès .

Andler (1932), Bourgin (1970: 104-32), Lefranc (1968:87-106) y Lindenberg (1975: 143-73), entre otros, han puesto de relieve la enorme influencia que en la introducción del ideario socialista en los medios intelectuales de finales y principios de siglo tuvo la figura del "oscuro" bibliotecario de la Ecole Normale Supérieure, Lucien Herr. A partir de su labor, el socialismo gana terreno entre los intelectuales. Pero se trata de un socialismo que ha perdido ese estrecho obrerismo propio del marxismo - guesdista. En realidad, se trata de un jacobinismo socialista cuya idea -

maestra es la creación de una élite intelectual de orientación socialista capaz de dirigir la acción de unas masas incultas y de administrar su poder (Lindenberg, 1975: 158). Fruto también de su labor es la entrada en escena del movimiento socialista en los debates "burgueses" republicanos. Será el Affaire Dreyfus el momento álgido de vigor y expansión del ideario socialista tal como lo interpreta Herr. El socialismo, a su entender no debía desinteresarse de los frutos de la Revolución, sino que debía presentarse como su último exponente, como su realización más consecuente.

Las relaciones entre Herr y Durkheim fueron siempre óptimas, según nos informa Mauss. Fue Herr quien realizó una labor de popularización de las tesis de la DTS por medio de recensiones críticas en la Revue de Paris y en la Revue Universitaire. También fue constante su labor de asesoramiento bibliográfico a los trabajos de Durkheim. Fue él quien le descubrió, en un determinado momento, la importancia de la obra de Frazer (Mauss, 1969, III: 534).

A la influencia de Herr hay que sumar otra que creemos más profunda, la de Jaurès. A diferencia de otros dirigentes políticos del movimiento obrero francés, Jaurès era un sólido intelectual que había realizado ^{una} ~~carrera~~ academia típica. Alumno de la Ecole Normale Supérieure será después profesor en la Universidad de Toulouse. Es esto lo que explica su profunda influencia no solo sobre las masas obreras, sino también sobre los medios intelectuales superiores. Esta influencia, que Bourgin ha destacado de manera especial (Bourgin, 1970: 189-211), llegará también a Durkheim y, sobre todo a su escuela. Jaurès, por otro lado, es el representante más importante de esa síntesis específicamente francesa entre el marxismo y las tradi-

ciones socialistas anteriores y exteriores a él. Su adhesión al marxismo será más superficial que profunda. Como subraya Reberioux, "el pensamiento teórico de Jaurès se forma fundamentalmente antes de la lectura de Marx. No deriva del marxismo. Está ligado a la cultura universitaria de su generación (...) Del marxismo Jaurès adquirió un conocimiento sin duda parcial pero en nada inferior al de los franceses de su tiempo que pretendían conocerlo mejor. Asimiló de él todo lo que no resultaba contradictoria con su punto de partida (...) La "parte" del marxismo que rechazaba por completo sigue siendo fundamental (...) En la base (...) está la idea de que el hombre es anterior a las relaciones sociales de clase y de que la humanidad llegará a realizarse cuando todos los hombres se hayan liberado de la alienación social" (Reberioux, 1976: 468-9). Desde tal perspectiva, el choque con lo que era la ortodoxia marxista francesa no podía dejar de ser especialmente duro. En un debate público, al que ya hemos hecho referencia anteriormente, desarrollado en la Sorbona en 1894 entre Jaurès y Lafargue, tal enfrentamiento se muestra con todas sus evidencias (Golberg, 1970: 134-5). Las tesis de Jaurès son una crítica del materialismo económico que defiende Lafargue "Estoy de acuerdo con Marx, decía en tal ocasión, en que todo el desarrollo ulterior no será más que el reflejo de los fenómenos económicos sobre el cerebro, pero a condición de que digamos que existen ya en ese cerebro (...) las fuentes fundamentales que intervienen en la vida económica. Es imposible que los fenómenos económicos constatados penetren en el cerebro humano sin poner en juego esos resortes primarios (...) No estoy de acuerdo con Marx en que las concepciones políticas, religiosas y morales no son más que un reflejo de los fenómenos económicos" (Jaurès en Lefranc, 1968: 42). La convergencia con las tesis que unos años después expondrá Durkheim en la recensión de Labriola como crítica al materialismo

histórico es evidente. En ambos escritos se enfrenta espíritu y materia, religión-moral y economía, buscando el primado lógico e histórico absoluto de uno sobre otro. El resultado es la asignación al espíritu de un poder primario que niega toda posibilidad de un estricto determinismo económico. Pero el distanciamiento jauresiano en relación al marxismo ortodoxo se da también a otro nivel fundamental, especialmente importante para las posiciones ya explicitadas de Durkheim. Se trata de la interpretación de las relaciones entre las revoluciones de 1789 y la proletaria, entre las orientaciones materialistas del socialismo alemán y las orientaciones — materialistas del socialismo francés. Jaurès quiere llegar a una síntesis que no oponga a ambos sistemas doctrinarios ni a esas dos revoluciones políticas. "Desde el primer momento de su adhesión al socialismo, Jaurès pone el acento sobre la especificidad francesa. La influencia de los marxistas alemanes en la Internacional le lleva, en el curso de las polémicas en que se enfrenta con la social democracia, a reforzar lo que había "de francés" en su socialismo: por un lado la importancia atribuida a una forma política, la república (...). Por otro lado la importancia de la tradición revolucionaria francesa (...) hacía que Jaurès pusiera en evidencia una cierta continuidad entre la burguesía y la clase obrera, fundando así históricamente la posibilidad de que ambos campos encontraran tal vez un día los vínculos de solidaridad humana destruidos por el ascenso del capitalismo" (Reberioux, 1976: 470). Estas ideas se muestran claramente en su tesis doctoral sobre Les origines du socialisme allemand. La confluencia de la tradición socialista alemana, que hace remontar a Lutero (Jaurès 1967: 51-2), y la francesa es posible porque, a pesar de las apariencias, en la primera también está arraigada una fuerte tendencia idealista. "Los socialistas se afirman y creen materialistas para facilitar su demostración,

a fin de que ésta tierra, al ser liberada de todos los fantasmas de la superstición, aparezca bajo una luz dura y áspera, y por tanto, más erizada de rudas miserias; pero, en los profundos repliegues del socialismo, sobrevive el aliento alemán del idealismo " (Jaurès, 1967: 27). Esto hace posible la aparición de un socialismo sintético en el que confluyan todos los ideales humanos de liberación. "El socialismo dialéctico se concilia (...) con el socialismo moral; el socialismo alemán, con el socialismo — francés; está cercano el día en el que convergerán de todas partes y se unirán en un único y mismo socialismo todas las almas, todos los espíritus y facultades de la conciencia y también la fraternal comunión cristiana, la dignidad y la verdadera libertad de la persona humana, e incluso la inmanente dialéctica de las cosas, de la historia y del mundo" (Jaurès 1967: 116-7). El ideal socialista se convierte así en meta de la historia. De nuevo la convergencia con Durkheim es plena y la ruptura con Marx y Engels suma, ya que no se retiene como fundamental el corte entre los distintos periodos revolucionarios históricos ni la diferenciación básica entre un socialismo utópico y un socialismo "verdadero" o científico. Dada esta continuidad, la revolución de 1789 no puede ser más que el prólogo a la sociedad socialista. No hay ruptura entre revolución burguesa y proletaria. De aquí que el movimiento socialista haya de cargar sobre sus hombres el legado de aquélla. Esto, a niveles políticos, se traduce en una convergencia — entre el programa unilateral socialista y el programa unilateral radical. La tarea se convierte, como se enuncia en un discurso de febrero de 1893, en "Anexar al programa económico del socialismo el programa político del radicalismo" (Jaurès en Weill, 1924: 292).

Dada estas orientaciones teórico-políticas, dada también la enorme

sensibilidad de Jaurès para los grandes problemas políticos del Estado y la nación francesa (Affaire Dreyfus, 1ª Guerra Mundial), no podía dejar de ejercer su influencia sobre Durkheim. Sus relaciones fueron siempre óptimas. Ya en la Ecole Normale se habían unido en una profunda amistad que continuará a lo largo de sus vidas. La trágica muerte de Jaurès será uno de los acontecimientos más amargos en la vida de Durkheim (Davy, 1919: 187). Por otro lado, como informa Mauss, Durkheim también influyó sobre Jaurès. Es él quien determinó su ruptura con el formalismo político y la filosofía de los radicales (Mauss, 1969, III: 507). Jaurès tendrá en gran estima la obra de Durkheim, que alabó en múltiples ocasiones: en Burdeos, en una conferencia organizada por el Cercle d'études sociales y el partido socialista en 1893; en otra ocasión, como ya hemos dicho anteriormente, a raíz de las definiciones dadas por Durkheim sobre el socialismo (Mauss, 1969, III, 507-88).

Y en efecto, aparte de las razones de pura índole personal, todo llevaba a una convergencia entre Durkheim y Jaurès. Como dice Duvignaud, "el humanismo socialista de Jaurès responde al espiritualismo durkheimiano" -- (Duvignaud, 1965: 5). Esta convergencia no es con toda identidad. Creemos que Durkheim recogió determinados elementos de origen inequívocamente jauresianos en su concepción de la política y del porvenir socialista. Pero esta recepción está condicionada por específicas orientaciones discordantes que se plasman también en esa falta de compromiso político explícito con el movimiento socialista característica de Durkheim. Se podría sostener que Durkheim y Jaurès asumieron una tarea paralela en relación a la sociedad en que vivieron, pero con métodos y resultados en parte diferentes. Si el uno escogió un cierto distanciamiento en relación a la política y una nucleación estric

ta alrededor de la ciencia, el otro abandonó ésta, aunque sin perder nunca por completo sus contactos con ella, para dedicarse de lleno a la lucha política por la realización de sus ideales. Como comenta Lindenberg, el objetivo de ambos era idéntico: "rehacer la unidad de Francia detrás del régimen republicano, poner fin a la guerra civil fría que sigue oponiendo a las "dos Francias"; para recrear el consenso, el 1º ((Jaurès)) querrá acabar de realizar las tareas de la Revolución de 1789, reintegrando a la clase obrera a la Nación; el otro se dedicará a la construcción de una — ciencia exacta, roca contra la que se estrellarán definitivamente la era teológica y sus representantes oscurantistas" (Lindenberg, 1975, 179).

Queremos resaltar por último la influencia de los movimientos revisionistas que se dan en el paso del XIX al XX en el seno del socialismo marxista, como una fuente de menor importancia en la orientación y, sobre todo, en la sustentación del socialismo durkheimiano. Sin duda, por lo que llevamos expuesto, se podría clasificar al mismo Jaurès dentro de ese revisionismo del marxismo ortodoxo. (Ver Gustafsson, 1975: 343-61). Con todo preferimos separar a Jaurès del tal corriente por un motivo que, aunque parezca formal en la actualidad, en la época tuvo importancia sobre su ubicación teórico política. Jaurès nunca se adhirió a las propuestas revisionistas de Bernstein e incluso llegó a condenarlas (Golberg 1970: 306-9). Por ésto no aparecía oficialmente como uno de los representantes de tal revisionismo. Ahora bien, los revisionistas alemanes e italianos eran bien conocidos por el público francés. En 1900 se realiza la traducción de la obra de Bernstein, Socialisme Théorique et Social-Démocratie Pratique, que había sido ya precedido por la traducción de otro revisionista, sin duda más exótico, italiano, S. Merlino, cuya obra Formes et Essence du —

Socialisme, es publicada en 1898 con un prefacio de un pensador francés muy cercano al revisionismo italiano -sobre todo al de un Croce -, Sorel. (Willard, 1965: 167). Es muy significativo que Durkheim acometiese la empresa de recensar ésta última obra (1899 e). En ésta recensión Durkheim se muestra informado de la existendia de todo un proceso de revisión en el interior del socialismo de inspiración marxista, fenómeno que saluda con entusiasmo. "En el partido socialista se realiza desde hace unos años un trabajo interesante. Un poco en todas partes, pero sobre todo en Alemania, en Bélgica e Italia, se siente la necesidad de renovar y ampliar las fórmulas en las que se había quedado prisionero desde hacía algún tiempo. La doctrina del materialismo económico, la teoría marxista del valor, la ley del bronce, la importancia primordial atribuída al conflicto de clases, todos estos postulados que todavía se utilizan en la propaganda del partido empiezan a aparecer un poco fuera de moda; quien quiera que esté al corriente de la situación actual de la ciencia y de su orientación puede contentarse difícilmente con ellos. Resultaba pues algo natural que se buscara separar la idea socialista de esas hipótesis criticables y envejecidas, que la comprometen y que se trabajara para ponerla progresivamente en armonía con los progresos de la ciencia" (1899 e: 433). Nótese la calificación de los hechos como ruptura frontal con los axiomas fundamentales del marxismo y cómo se evalúa su significado. Durkheim ve en el revisionismo el cumplimiento confluyente de una tarea que él se ha asignado a sí mismo. Es ésta, como ya vimos, separar la idea socialista de las hipótesis descabelladas de Marx y ponerla de acuerdo con teorías científicamente probadas. Desde éste punto de vista, pues, podríamos interpretar la obra de Durkheim como una de las tantas aportaciones a un amplio movimiento de revisión antimarxista que florece en la época. Los resultados políticos de tal revisión los pone Durkheim muy claramente de manifiesto. -

"Esta manera de enfocar el tema ((la cuestión social como cuestión moral)), al mismo tiempo que resulta más adecuada a los hechos, tendría la ventaja de hacer que el socialismo perdiera ese carácter agresivo y rencoroso que con frecuencia y justicia se le ha reprochado. Pues entonces se dirigiría no hacia sentimientos de cólera que la clase menos favorecida guarda contra la otra, sino hacia sentimientos de piedad por ésta sociedad que sufre en todas sus clases y en todos sus órganos" (1899 e: 437-8).

Son múltiples, pues, los elementos que sirvieron para la específica conformación del socialismo durkheimiano. Su conformación tanto positiva como negativa, es decir, tanto en sus diferencias con el socialismo marxista como en la determinación de su propia identidad y del propio programa de reformas, no resulta exótica ni equívoca, leída dentro de éstar coordenadas de influencia. Podemos sostener que Durkheim es uno más de los teóricos - que en la Francia del paso del XIX al XX vivió la necesidad de elaborar un nuevo ideario que contuviera metas de un profundo reformismo social. A la vez, tal ideario debía ser alternativo a los que se presentaban como conciencia autónoma y antagónica del proletariado, es decir, al marxismo. Los perfiles de sus propuestas se ligan y asemejan a los de otras elaboraciones progresistas de la época.

Pero hay un rasgo que diferencia netamente el socialismo durkheimiano de las otras doctrinas socialistas, Consiste éste en su tendencia a quedar circunscrito como socialismo sociológico. Entendemos por ésto esa tendencia persistente a no querer franquear en ningún momento las fronteras que, a su entender, separan el estudio científico de los hechos, con los eventuales principios prácticos que el estudio patológico puede librar, de la práctica

doctrinaria y política. Durkheim es socialista en cuanto que sociólogo y es ésta posición de partida, junto con otras motivaciones que iremos analizando, la que impidió una adhesión activa y comprometida con el movimiento socialista. La posición durkheimiana la deja descrita con gran precisión Aron. Parte éste de que su concepción de la sociología le llevaba a identificarla como la contraparte científica del socialismo. Ahora bien, ¿conlle-
vaba esto un compromiso activo con el socialismo? "¿Era pues Durkheim socialista? Respondería (...) que no era socialista, era sociólogo. Vea las teorías socialistas como el correlato ideológico de nuestras sociedades modernas (...). Pero, si se hubiera declarado socialista habría creído salir del terreno de la ciencia, del que quería ser un servidor intransigente. - (...) Al llegar (...) a la conclusión de que las organizaciones profesiona-
les deberían cumplir funciones económicas y sobre todo morales más amplias que las que cumplían en la actualidad, Durkheim no tenía la sensación de franquear los límites de la ciencia. Hubiera tenido tal sensación si hubie-
ra declarado su adhesión a la idea o a la teoría socialista" (Aron, 1960: 34-5). Dos cosas debemos destacar. Por un lado que, como sabemos, su concepción de la ciencia, de las relaciones entre ésta y la práctica, le permitía, sin tener conciencia de franquear fronteras científicas, proponer programas prácticos de reorganización normalizadora. En éste sentido, su socialismo, su programa político de reformas, no le parecía constituir una política de terminada. Por otro lado, que, a nuestro entender, Durkheim cifraba lo que con terminología actual podríamos llamar su militancia socialista en cuanto que militancia científicamente fundada. Su labor de intelectual no era la de introducirse en las luchas políticas inmediatas, sino la de aconsejar - desde las augustas alturas del templo de la ciencia aquellas medidas que la lógica de los hechos exigía. Es esto lo que permite asignar un claro perfil

político a una actitud que, en un principio, pretendía ser tan sólo científica. Había además otros motivos que alejaban a Durkheim del movimiento socialista tal como estaba conformado en Francia. Estos motivos los ha resaltado Mauss y a él nos remitimos. "Durkheim conocía bastante bien el socialismo (...) durante toda su vida no se ha negado a adherirse al socialismo propiamente dicho más que a causa de algunos rasgos de éste: su carácter violento, su carácter de clase, más o menos obreristas, y también su carácter político incluso politiquero. Durkheim se oponía profundamente a toda lucha de clases o entre naciones; sólo quería cambios en beneficio de toda la sociedad y no de una de sus fracciones, incluso la que fuera más numerosa y fuerte; consideraba las revoluciones políticas y las revoluciones parlamentarias como superficiales, costosas y más teatrales que serias. Se resistió pues siempre a la idea de someterse a un partido de disciplina política sobre todo internacional" (Mauss, 1969, III. 507-8). Tal distanciamiento en relación a la política activa socialista no supuso sin embargo indiferencia. Durkheim "simpatizó, como se dice ahora, con los socialistas, con Jaurès, con el socialismo. Pero jamás llegó a darse a ellos" (Mauss, 1967, III: 508). Esta simpatía por los socialistas se hace patente en múltiples ocasiones. Un eco de ella se encuentra en su apoyo al reformismo de Millebrand. En efecto, en la segunda edición de la DTS (1902) se introduce una nota que refleja la relativa identificación con la política desarrollada por aquél desde el ministerio de comercio en el Gobierno Waldech-Rousseau. La nota se inserta en los textos de patología social que destaca la falta de reglamentación que sufren las relaciones entre capital y trabajo. Durkheim comenta: "esto estaba escrito en 1893, Después la legislación industrial - ha adquirido un espacio más importante en nuestro derecho. Es esto lo que prueba hasta qué punto la laguna era grave" (DTS: 359). Entre 1893 y 1902

la victoria de las fuerzas progresistas tras el Affaire Dreyfus y la entrada de un socialista en el gobierno permitieron esa floración de legislación industrial que Durkheim proponía como algo necesario. Por otro lado, la identificación de Durkheim con éste bloque progresista formado por los radicales, pero sobre todo por los radical-socialistas y socialistas era notoria a niveles públicos. Su llegada a la Sorbona fue entendida en la época como fruto de las presiones de los socialistas del grupo de Herr para acceder a puestos estratégicos en el sistema educativo. De aquí los continuos ataques que recibió por parte de la derecha, que en él veía a un representante del Combismo, (Lukes 1973: 272-3). De aquí también que ésta derecha interpretara la introducción de la sociología en la Sorbona como una maniobra que en realidad suponía la introducción de las doctrinas socialistas en la más importante de las instituciones docentes. D. Halevey recoge en un texto ésta interpretación maquiavélica. "La palabra socialista era incómoda. Se escogió el término más prudente de sociología. Un profundo entusiasta (...) un hombre llamado Durkheim, había empezado a usarlo hacia ya diez años y Herr y sus amigos lo habían desaprobado en un principio pero entonces hicieron uso del término de las teorías y del hombre" (Halevy, en Lukes, 1973: 364). Es en ésta época donde se hacen más explícitas las simpatías de Durkheim por Jaurès. Bourgin nos informa incluso de confidencia de Durkheim declarándose socialista (Bourgin, 1942: 75). Por otro lado, Durkheim mostraba públicamente sus simpatías en actos de una significación política inequívoca. Según Fauconnet y Davy, Durkheim se paseaba todas las mañanas con el número de l'Humanité, el periodico socialista más cercano a Herr y Jaurès, bajo el brazo (recogido por Clark, 1968: 84). Además las frecuentes actuaciones durkheimianas en los foros donde se debatían cuestiones filosóficas políticas y sociales de actualidad, mostraban a un Durkheim ardiente defensor de un

socialismo reformistas y antiolectivista. Muestras significativas en este sentido, son sus actuaciones en 1905 y en 1908 en las reuniones organizadas respectivamente por la Union pour la liberte morale y la Union pour la verite. En ellas Durkheim muestra sus ideales. Por un lado, una reforma social que sólo el socialismo que él propugna puede alcanzar "aspiramos a un tiempo en que, en la industria, serán raras las huelgas, en que incluso se remitirán obligatoriamente a tribunales arbitrales, en que los salarios tendrán mayor estabilidad, serán menos dependientes de los regateos, de los caprichos de las circunstancias" (1908 d: 205). Por otro lado, la determinación de aquellos grupos capaces de dibujar un nuevo ideal social que acabe con la crisis moral por la que se atraviesa. "Todo lo que importa es sentir, por debajo - del frio moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva. Las fuentes de calor que nuestras sociedades llevan en sí mismas. Se puede incluso ir más lejos y decir con alguna precisión en qué región de la sociedad - éstas nuevas fuerzas están particularmente en vía de formación: es entre las clases populares" (1909 b en SSA: 313). La confianza en que sólo ^{de} las clases populares, sólo del movimiento socialista podrá surgir un programa de reforma y reconstrucción nacional, se hace patente en la correspondencia que mantiene durante la 1ª Guerra Mundial. En una Carta a X. Léon de 30 de marzo de 1915, Durkheim sostiene que la crisis de la guerra ha recibido una respuesta superior por parte del país que por parte de sus dirigentes. La nación, dice, vive una revitalización de las energías morales que es preciso conservar después de la guerra. "No será fácil pues todos esos mediocres partidos van a volver a realizar su política partidista. La salvación reside en que el socialismo renuncia a sus fórmulas caducas, en que se forme un nuevo socialismo que retome la tradición francesa. ¡Veo con tanta claridad lo que podría ser esto!". (En Textes II, 478).

Si las simpatías de Durkheim eran inequívocamente socialistas, las de sus discípulos, las de los colaboradores que trabajaban alrededor del *Année Sociologique*, eran del mismo signo, pero se alargaban hacia un compromiso político expreso. Mauss, Simiand, Hubert, Hertz, Andler, Halbwachs, los dos hermanos Bourgin, todos los discípulos más significativos, incluyendo a su propio hijo André y algunos de sus colaboradores relativamente autónomos como Levy-Bruhl, pertenecían activamente al partido socialista, habiendo alguno de ellos participado en la fundación de *l'Humanité* y aportando su colaboración a la creación de las *Universités Populaires*. Para los Durkheimianos, socialismo y sociología constituían dos momentos de una misma vocación. Bourgin es representativo de ésta actitud. "En lo que a mí respecta, me había hecho a la vez socialista y sociólogo y debía realizarse en los dos personajes que, según creía, no debían ser más que uno. Socialista sí, pero en la medida en que el socialismo estuviera confirmado, aún mejor, establecido por la ciencia. El socialismo no debía ser más que la aplicación a la sociedad de las leyes descubiertas por las ciencias de la sociedad: la sociología" (Bourgin, 1942: 11). Se muestra en ésta actitud la relación entre sociología y socialismo ya enunciada por Durkheim, pero llevada a extremos más consecuentes que implican una activa militancia. Sin duda, en la determinación de la adscripción socialista de sus discípulos, Durkheim no interviene activamente. Es más la influencia de su buen amigo Herr la que provoca esas militancias políticas (Lukes, 1973: 327). Pero el socialismo de los durkheimianos, aunque más activo y político, no rompía las líneas generales de la concepción del maestro Durkheim, aún cuando se encontrara más cerca y fuera propicio al marxismo. Se trataba también de un socialismo reformista, reorganizador, evolucionista. Los escritos de Mauss sobre el tema son muy significativos en éste contexto (ver sobre el tema Desroche, 1979). Tanto en -

"ensayo sobre el don" (Mauss, 1973: 258-79), como en otros escritos, se hace a la luz un ideario socialista muy cercano al de Durkheim. En un escrito de 1924, "remarque sur la rentabilité du socialisme", la continuidad con Durkheim es perfecta. Por un lado la reivindicación de un socialismo no marxista. "Hay socialismos diferentes del socialismo marxista" (Mauss, 1969, III: 365). Por otro lado, el reformismo y evolucionismo, la crítica a la obsesión revolucionaria del marxismo. "Para los que creen que no existe revolución capaz de dar la vuelta a la sociedad como se da a un guante, y que la idea de transformación social total es una idea falsa, la revolución no se puede concebir mas que como una serie, más o menos grande, y más o menos precipitada, de reformas más o menos radicales de éste tipo. En el fondo, -creo que existe mucha logomáquia cuando se emplean éstos términos" (Mauss: 1969, III: 368). La continuidad también se muestra en la negativa de toda ruptura, de toda solución de continuidad, entre las sociedades burguesa y socialista. "Caería, se dice, en el vicio fundamental del socialismo revolucionario y hablaría como él de sociedades capitalistas y sociedades colectivistas. Se trata de una oposición falsa y dialéctica. Además está marcada por un racionalismo intemperante, del que creo que hará bien en librarse la política, teórica y práctica. Las sociedades del futuro estarán, como las nuestras, compuestas de miles de elementos organizados siguiendo órdenes múltiples y variables. Es absurdo clasificarlas tan sólo en función de las características de una forma determinada de producción o de una forma determinada de distribución. Formas distintas podrán, en efecto, coexistir y coexistirán en ellas con seguridad. Por consiguiente, no existe la oposición radical que establecen a priori entre las sociedades próxima en las que habrá mas socialismo y las sociedades actuales en las que hay menos" (Mauss, 1969, III: 637). La continuidad no niega la posibilidad de cam

bios hacia el perfeccionamiento, pero éstos han de ser medidos y evolutivos. Mauss llega incluso a mostrar su acuerdo con el programa de reformas que Durkheim defendía: la abolición de la herencia. "Una reforma de ese derecho ((a la herencia)) es la supresión, al menos parcial, del capitalismo (...). ¡Me contentaré con llamarla reforma! ¿No es una pequeña revolución?" (Mauss: 1969, III: 368).

5. Conclusiones

En éstas conclusiones pretendemos destacar y sistematizar lo que creemos que son los resultados más importantes del presente capítulo, buscando a la vez su conexión con los resultados de los anteriores y con la apertura de campos de reorientación teórica que ha de ser abordada en los Capítulos siguientes.

El presente Capítulo nos ha permitido una lectura de la obra de Durkheim en su contexto histórico-social. Tal tipo de lectura resultaba ser una necesidad coherente con los planteamientos interpretativos que se han ido elaborando desde el Capítulo I. El resultado fundamental al que llegamos consiste en la configuración de Durkheim como intelectual orgánico de una clase social, la pequeña burguesía, radical a niveles políticos y reformista a niveles sociales, que se encuentra en esos momentos históricos en una profunda lucha por la hegemonía social, política e ideológica en contra del bloque formado por la gran burguesía y la aristocracia, tradicionalistas y católicas, y contra un proletariado en el que se empiezan a introducir las tesis marxistas. Durkheim cumple fielmente la labor de esclareci-

miento y sistematización del ideario de tal clase social. Y ésto lo realiza enfrentándose al conjunto de temas vivos para los que la realidad solicita una respuesta: la cuestión obrera, el socialismo, el ideario individualista, la moral laica, la proyección práctico-política de la ciencia. Las respuestas a que se llega se pretenden enunciados finales de un discurso científico — nuevo y alternativo, la sociología. Ante la crisis social, ante las insuficiencias de los antiguos y obsoletos discursos legitimadores que tienen a la teología católica y al espiritualismo moral como típicos exponentes, Durkheim es el protagonista de un nuevo discurso legitimador que, en cuanto — que científico, se pretende inocente y ceñido a los resultados objetivos del análisis sobre la naturaleza de las cosas. En base a su labor, la sociología adquiere una legitimidad social de la que anteriormente, cuando surgía en los márgenes de la sociedad como puro sueño utópico de reorganización, carecía.

Pero hay además otros resultados que consideramos importantes resaltar y a los que asignamos una importancia mayor que al anteriormente mencionado. Estos afectan a la permanencia, profundización y matización de las tesis elaboradas en la DTS.

Queremos resaltar en primer lugar, que existen zonas fundamentales de continuidad entre la DTS y el conjunto de obras que acabamos de analizar. Varias de esas continuidades son fundamentales. Destacaremos preferentemente tres. En primer lugar, como hemos visto, Durkheim retiene la problemática fundamental sustantiva que estaba en el origen de su obra: la cuestión social. Esta cobra además una luz, unas determinaciones más precisas que la acaban por configurar más estrictamente. Queda netamente diferenciada, si-

guiendo la línea que ya aparecía en la DTS, de la cuestión obrera. Esta última no es más que una de las manifestaciones, y no la más fundamental, de la primera. La cuestión social es una cuestión moral que afecta a todos los órdenes de la vida colectiva propios de las sociedades organizadas: órdenes educativo, político, económico. Esta cuestión moral se presenta como fruto de desviaciones patológicas que sufren tales sociedades, en base a las cuales se ponen de manifiesto ciertas contradicciones económicas, políticas y morales. Pero tales contradicciones no están inscritas necesariamente en sus estructuras. Son puramente aparente o, en último caso, superables. Las sociedades organizadas tienden hacia una normalización en la que los polos puestos en contradicción antagónica se reconciliarán definitivamente. Es éste un segundo nivel profundo de continuidad entre la DTS y éstas otras obras. La constatación de una contradicción social que está por detrás de, y determina un determinado desarreglo social es seguida inmediatamente de una labor de esclarecimiento teórico tendente a mostrar el carácter apariencial de tal contradicción o a establecer la posibilidad de una superación no traumática. Las contradicciones son, sin duda, constatadas— y esto permite establecer un espacio de convergencia entre Durkheim y Marx— pero, una vez realizado esto, son desechadas como puras apariencias o los polos opuestos que se contraponen resultan reconciliados fácilmente. Hay además un tercer nivel de continuidad que afecta a los resultados teóricos de la DTS. Se trata del esquema evolutivo que Durkheim había propuesto en esa primera obra: la ley del progreso histórico de la división del trabajo, con el consiguiente paso de las sociedades segmentarias integradas en base a la solidaridad mecánica a las sociedades organizadas integradas en base a la solidaridad orgánica. Tal esquema teórico sigue operando. Tanto los análisis sobre el Estado, la sociedad política y la democracia, como los análisis sobre

los sistemas educativos y los ideales pedagógicos, como también los análisis sobre el socialismo, sigue manteniendo ese esquema como punto fundamental de referencia sin el cual no se los podría comprender. Podríamos decir que a lo que hemos asistido es a una labor de profundización y verificación de tal esquema. Su resultado es que la configuración tanto de los polos de referencia (tipos sociales y tipos de solidaridad), como del esquema que permite explicar el paso del uno al otro, han recibido determinaciones más amplias y precisas. A diferencia del caso de la DTS, las sociedades organizadas y su sistema de control orgánico reciben una más precisa configuración: resultan ser sociedades laicas, democráticas, socializantes.

Hay otro nivel fundamental en el que se puede medir esas continuidades. Es éste un nivel peculiar ya que la continuidad supone básicamente la reproducción de los vacíos analíticos que son coherentes con el modelo teórico propuesto en la DTS. Nos referimos al hecho de que las carencias de que hemos dado cuenta en el análisis durkheimiano de la política y de la economía son plenamente coherentes con, es más, son resultados necesarios del modelo teórico propuesto en la DTS. En efecto, hemos destacado al analizar el problema del Estado y de la sociedad política que una de las características del planteamiento de Durkheim consistía en la imposibilidad de tratar adecuadamente el problema del poder. Tal imposibilidad era tan acusada que llegaba al extremo de que el poder desaparecía como problema. Pues bien, a nuestro entender, tal carencia no es resultado de causas accesorias o de falta de sensibilidad teórica para su asunción, sino producto de un vacío analítico que estaba inscrito en el modelo teórico asumido por Durkheim. En efecto, si la resolución del problema de la integración social se da en el interior de un modelo organicista, la problemática del poder carece de re-

levancia, es más, carece de un espacio adecuado para su tratamiento. El organismo desconoce la dominación de unos órganos sobre otros, porque sólo conoce la diferenciación funcional y la existencia de un plan de coordinación en base al cual cada parte aporta lo necesario para la conservación del todo. Todo esto está relacionado con lo que destacábamos como peculiar situación de las contradicciones en el seno de la obra de Durkheim. Estas son comunmente asumidas para disiparlas como puras apariencias. Ahora bien si no existe contradicción, si el proceso de diferenciación es pensado en base al modelo de organismo, entonces la reproducción de la estructura no abre, en ningún caso, la problemática de la dominación y del poder. Durkheim no puede concebir que el problema de la integración social tenga uno de sus espacios de resolución, de intelección, en el nivel de las estructuras y relaciones de dominación. Para él toda relación de dominación es pura desviación patológica y por lo tanto inesencial para la explicación de los sistemas de reproducción social. La diferenciación entre un orden fáctico, - eventualmente basado en la coacción, y un orden moral, basado en la autoridad abstracta de las leyes, es fundamental dentro de ^{su} sistema analítico. - En el seno de tal diferenciación radical, la moral no puede ser nunca lo fáctico, en el sentido de sistematización de un proyecto coactivo, de dominación, basado en intereses particulares. El problema es idéntico cuando se aborda la temática económica. Hemos puesto de relieve la pobreza del tratamiento durkheimiano de la economía, pobreza que contrasta con el estatuto crecientemente protagonista que, como veremos en los capítulos siguientes, tiene, por contraste en su obra. Producto de ese tratamiento insuficiente de lo económico es la marginación de la producción como un espacio económico - inesencial a niveles sociales. Tal postura es producto directo del tratamiento de la patología social que se ha realizado en la DTS. En ésta obra tan -

sólo se abordaba el problema de la distribución y del intercambio económico. Consecuente con ello, la teoría del valor con la que opera Durkheim - rompe toda conexión analítica entre esos momentos del proceso económico y el de la producción. Esta queda relegada a un mundo pre- o a-social. Coherente con ésta posición, las relaciones sociales que los hombres establecen en contacto con las cosas adquieren un estatuto subordinado y derivado. La vida social es exclusivamente un campo de comunicación de intercambio simbólico, llegando a concebirse las cosas tan sólo como símbolos, pues su valor no es más que la objetivación de opiniones sociales. Ahora bien, dadas estas ocoordenadas, ocurre como con la problemática de la dominación y del poder; carece de relevancia para asumir y resolver el problema de la integración social. La sociedad no queda integrada en base a las relaciones de producción, sino que, podemos decir con exacta fidelidad a los planteamientos durkheimianos, a pesar de ella.

Podemos pues sostener como una de las resultantes de los análisis desarrollados a lo largo de éste capítulo que el esquema analítico de Durkheim resulta doblemente empobrecido por la pérdida de las problemáticas del poder y la dominación por un lado, y de la producción, por el otro. Dado esto, las eventuales renovaciones teóricas que analizaremos a lo largo de - los siguientes capítulos no se pueden dar referidas a esos campos teóricos ya definitivamente tachados

Por último, quiero destacar ciertas reorientaciones que aparecen a lo largo de los textos estudiados y que suponen innovaciones temáticas y teóricas que, como veremos mas tarde, han de tener un peso decisivo en la evolución posterior de Durkheim.

A lo largo de todo el capítulo hemos ido viendo la importancia creciente que el tema del consenso social en un sistema unificado de valores va teniendo en la obra de Durkheim. La tesis fundamental que se hace a la luz en el análisis de la democracia, de los ideales pedagógicos modernos y de la ética laica, del socialismo, es que no es posible una vida social normalizada si no existe una comunión de todos los espíritus en idénticos ideales sociales. De éste postulado general se pasa a su concreción en las sociedades organizadas. El nuevo credo social que ha de posibilitar esa comunión colectiva será el culto de la persona humana o individualismo. Sin duda alguna, no hay que esperar a los textos de sociología política o a los de educación para encontrar la aparición de tal temática en la obra de Durkheim. Hemos destacado ya en el Capítulo I, e insistido en el II, en su presencia desde el principio de su obra. La innovación que pretendemos destacar es básicamente de énfasis. El credo individualista va adquiriendo un estatuto crecientemente estratégico, nuclear, según se va adelantando en su obra. Por demás, tal credo es presentado en conexión muy estrecha con la problemática de la religión. Si en la DTS se había teorizado la obsolescencia de los universos simbólicos religiosos o, por lo menos, su estatuto marginal en el seno de las sociedades organizadas, el énfasis creciente sobre las necesidades de consenso, la determinación de que tal consenso sólo se puede realizar alrededor del credo individualista, todos estos cambios van poniendo progresivamente el problema de las relaciones entre los antiguos credos sociales religiosos y los nuevos credos sociales laicos. Dado que la humanidad ha establecido hasta tiempos recientes las bases del consenso social en términos religiosos, se va abriendo paso progresivamente la pregunta de si lo que se ha expresado en forma religiosa no constituye un elemento fundamental no sólo de las viejas formas de solidaridad mecánica, sino también

de las nuevas, al ser un elemento permanente de toda vida social. De éste modo, suscitada por el nuevo estatuto del consenso y del credo individualista, la religión se va presentando como una problemática de primer orden en la vida social. Como veremos en los Capítulos que van a seguir, gran parte y desde luego la parte fundamental, de la subsiguiente obra durkheimiana se va a ir elaborando en el análisis de tal problemática.

En coherencia con estas innovaciones, surgen ciertos cambios en cuerpos fundamentales del universo teórico durkheimiano. Por un lado, se introducen, como hemos destacado, determinadas innovaciones en la teorización de las causas del cambio social. La dinámica social no queda explicada tan sólo en términos de causas morfológicas, sino que aparecen también, adquiriendo un estatuto de parecida relevancia, las causas axiológicas. La conformación de la sociedad organizada y de sus sistemas de solidaridad social ya no es explicada recurriendo preferentemente a los cambios en la densidad y volumen sociales, sino que se subraya con nuevo vigor la importancia causal que hay que asignar al desarrollo del credo de la persona humana. Cobrar así los ideales sociales un estatuto causal del que antes carecían. Por otro lado, la importancia de los ideales sociales modernos, y de la religión en general, pone de manera nueva las posibilidades de resolución de la cuestión social. El resultado fundamental del Capítulo II ha consistido en resaltar que la solución de la cuestión social, coherentemente con el modelo organicista con el que era teorizada, era puramente normativa. Las sociedades organizadas, según esa solución, tienden espontáneamente hacia su conformación normal y los ideales sociales que en ellas se hacen manifiestos no son más que el reflejo en las conciencias de esa conformación normal que está inscrita necesariamente en ella. De éste modo la única carencia es norma-

tiva: traducir a un sistema de reglas sociales las definiciones de las pautas sociales que son adecuadas a sus necesidades y que evitarían choques y desviaciones patológicas. Tal era la solución dada en la DTS. Por los textos que hemos analizado entrevemos ya que ésta solución resulte suficiente. Las sociedades organizadas no aparecen tan sólo con carencia de definiciones normativas (anomia), sino también con carencia en las definiciones de los - ideales hacia los que tienden. En ellas hay un vacío moral doble: no hay reglas precisas que determinen pautas obligatorias de comportamiento, pero - tampoco existe una definición clara de ideales sociales comunes a los que la colectividad se sienta plenamente vinculada. El mismo individualismo es un sistema de valores sobre el que todavía no existe un consenso suficiente. Falta pues una definición de los valores sociales últimos y, en consecuen- cia, la definición del sistema de reglas que los realicen. El dictamen se - vuelve así mucho más pesimista. La eventual normalización social necesita un rearme axiológico y normativo. El primero no queda asegurado como en el caso de la DTS.

Todo esto supone la necesidad de reorientaciones teóricas en cuyo - marco tales innovaciones se puedan contener. En los textos que comentamos, tales innovaciones se anuncian o están ya dadas, aunque sin hacerlas expli citas de manera sistemática. En los siguientes Capítulos analizaremos de qué manera se van constituyendo de modo uniforme y sistemático. La continui dad y el cambio relativos existentes en la obra de Durkheim podrán entonces ser correctamente evaluados.

Apéndice Capítulo IV

- (1) Intervenciones en debate sobre la problemática de la religión y la moral.

Las más interesantes son las siguientes: 1901 h; 1905 b; 1905 e; 1908 a; 1909 a; 1913 b; 1914 b; 1919 b.

- (2) Intervenciones en debates sobre socialismo.

Los más interesantes son: 1905 e; 1908 a; 1910 b.

- (3) Intervenciones en debates sobre la conveniencia de reformas de proyección política.

Las más interesantes son: 1906 d; 1907 d; 1908 e; 1908 d; 1909 b; 1909 f; 1911 a; 1912 b.

- (4) Escritos de Durkheim sobre educación y pedagogía publicados.

- a) Escritos dedicados al análisis teórico del tema: 1903 b (se trata de la apertura del curso sobre educación moral en la escuela primaria - desarrollado en la Sorbona en el curso 1902-3) 1906 c (se trata de la lección de apertura del curso sobre la evolución pedagógica en Francia desarrollado en la Sorbona durante el curso 1905-6) 1911 c.

Escritos póstumos: 1919 a; 1922 a; 1925 a (corresponde a la redacción de un curso sobre la educación moral en la Escuela Primaria desarrollado en la Sorbona durante el curso 1902-3); 1938 a (Corresponde a la redacción de un curso sobre la evolución y el papel de la enseñanza - secundaria en Francia desarrollado en la Sorbona en 1904-5.)

b) Escritos sobre reforma de la enseñanza.

Los más importantes son 1895 b; 1899 c; 1909 b.

c) Textos de discusión en debates sobre temas educativos

Ver supra Apéndice 1

(5) Textos sobre socialismo.

Los textos más importantes donde se aborda ésta temática son los siguientes: 1887 c (sobre todo en los estudios sobre Wagner, Schmoller y Schaeffle); 1888 b; 1889 b; 1893 c; 1897 d; 1897 e; 1899 e; 1902 a, — Année V: 592; 1902 f; 1903 a, Année VI: 123; 1905 e; 1910 b; 1928 a — (recoge su curso dictado en Burdeos sobre el socialismo durante el curso 1895-6.)

(6) Análisis del socialismo en el Année Sociologique.

En los siguientes números hay una sección especial dedicada a la recen-
sión de obras sobre el socialismo:

Tomo I. En la Sección 5: Sociología Económica, llevada por Simiand, hay un apartado "Socialismo y Ciencia Económica" (pp.482-8) en que se recensionan obras sobre el socialismo (Richard, Hertza).

Tomo II. En la misma Sección 5ª llevada por Simiand hay un apartado titulado "Doctrinas Socialistas" (pp. 516-8) en que se recensionan obras de Renard, Destree y Vandervelle, Merlino, Platter, Lichtenberger, Croce, etc.

Tomo III. En la misma Sección 5ª llevada por Simiand hay un apartado titulado "Socialismo" (pp. 542-6). Se dan noticias sobre obras de Andler, Lichtenberger, Marx (crítica de la economía política traducida en 1899), Boehm-Bawerk, Croce, Masaryk, Menger, Jaurès, Merlino, Labriola (Socialismo y Filosofía), Bernstein (Socialismo teórico y socialdemocracia práctica, traducido en 1900), Kautsky, etc.

Tomo IV. En la misma Sección 5ª hay un apartado "Socialismo" (pp. 564) en que se da noticia bibliográfica de Marx (El 18 brumario...., traducido en 1900), Menger, Croce (Materialismo histórico y economía marxista) etc.

Tomo V. No aparece ya ninguna Sección especial dedicada al Socialismo, aunque aparecen algunas reseñas sobre el tema en rubricas dispersas.

Tomo VI. En la Sección 7 Varios hay un apartado "Socialismo" a cargo de Fauconnet. Contiene reseñas de Peixotto, Le Bon, etc.

Tomo VII. No hay ningún apartado dedicado al Socialismo. Aparecen algunas reseñas sobre obras de esta temática en Secciones dispersas. Entre ellas la de La política agraria del Partido Socialista de Kautsky.

Tomo VIII. En la Sección 5ª dedicada a la Sociología Económica hay un apartado titulado "Ciencia Económica y Doctrinas Sociales Prácticas" dedicado a la reseña de obras sobre el Socialismo. Su autor es Simiand y las obras reseñadas son de Bourgin, Fournière, Posada (Socialismo y Reforma Social), etc.

Tomo IX, X, XI, XII. No hay secciones especiales para el Socialismo.

En el Tomo IX se recensiona un libro que recoge distintas - conferencias de Bernstein. Se alaba de él su espíritu científico (pp. 469-70).

CAPITULO V

1. Introducción

- 1.1. El estudio del suicidio en el horizonte de una sociología en trance de legitimación
- 1.2. El suicidio como signo del malestar moderno
- 1.3. Las primeras aproximaciones de Durkheim al análisis del suicidio.

2. La explicación sociológica del suicio en SU

- 2.1. El suicidio y la tasa de suicidio
- 2.2. Crítica de las teorías no sociológicas del suicidio
- 2.3. Los tipos de suicidio
 - 2.3.1. Problemas de la tipología
 - 2.3.2. El suicidio egoista
 - 2.3.3. El suicidio altruista
 - 2.3.4. El suicidio anómico
 - 2.3.5. El suicidio fatalista
- 2.4. De los tipos sociales de suicidio a las conductas suicidas individuales: la explicación del suicidio por las condiciones sociales.
 - 2.4.1. La dualidad de la naturaleza humana
 - 2.4.2. Las corrientes sociales suicidógenas
- 2.5. Problemas en la interpretación de la estructura teórica de SU

3. Recepción y soluciones cambiantes de la problemática sustantiva durkheimiana en SU
 - 3.1. La contradicción entre la solidaridad social y la autonomía individual
 - 3.2. Las soluciones de SU
 - 3.3. Crisis del paradigma organísmico
4. Problemas emergentes

1. Introducción

En 1897 publica Durkheim su tercera monografía importante: Le Suicide. Etude de Sociologie (SU). Aunque, como veremos, ya en 1888 se había acercado a éste tema, y en la misma DTS se reflexionaba repetidas veces sobre el, no puede dejar de causar una cierta sorpresa que la enorme ambición temática y teórica que se hacía presente en la DTS y las RMS sólo encontrara continuidad en una obra de objeto tan estricto. Es esta sorpresa la que nos abre ciertas interrogantes a las que pretendemos dar cumplida respuesta a lo largo de éste parágrafo. ¿Que motivaciones y qué intereses pudiera incidir en la elaboración de una monografía sociológica sobre el suicidio? ¿En qué sentido el suicidio constituía un fenómeno social de orden relevante? ¿Cuáles con los pasos que da Durkheim en su aproximación al estudio de tal fenómeno?

1.1. El estudio del suicidio en el horizonte de una sociología en trance de legitimación.

Es indudable que determinar los motivos e intereses que están por detrás de una obra como SU es una tarea difícil y arriesgada. Difícil por los problemas que supone elaborar un repertorio completo y suficiente de ellos. Arriesgada porque se corre el riesgo de asignar algunos que, aunque evidentes para un lector actual, no ejercían el peso que se les supone en su momento. Es por esto por lo que explícitamente vamos a ceñirnos a los que consideramos más relevantes.

Sin duda alguna, y como ha resaltado Lukes (1973: 49-51, 191), en el interés durkheimiano por la temática del suicidio intervinieron, en parte razones sólo comprensibles en base a motivos personales. En 1886 se suicida Hommay, compañero de Durkheim en la Ecole Normale con quien siguió conteniendo, tras la salida de la Ecole, una profunda amistad. El suicidio impresiona y hiere vivamente la sensibilidad de Durkheim. Es éste quien escribe la nota necrológica del suicida en el Anuario de los Antiguos Alumnos de la Escuela Normal (1887 d). En ésta necrológica ya aparecen consideraciones sobre el aislamiento y la pérdida de sentido social propios de la vida moderna, que están en la base del futuro tipo de suicidio egoísta. La probabilidad de que un acontecimiento de éste tipo desatara su interés por una comprensión profunda de la conducta suicida no carece de verosimilitud. Con todo, creemos que tiene un valor real pero secundario en comparación con otros de mayor - peros, que pasamos a analizar.

Para un lector moderno, y no necesariamente para un lector escasamente informado, el suicidio cobra importancia en la literatura de orientación sociológica a partir de la publicación de la monografía de Durkheim. Parece como si con anterioridad a 1897 el tema hubiera carecido de relevancia en ese campo del saber y que la posterior atención con que se le ha tratado - fuera simplemente efecto de la labor de un gigante intelectual que consiguió rescatar de su anonimato un campo de la conducta humana prácticamente desconocido a niveles científicos. Y sin embargo, tal hipótesis se construye sobre un error fundamental de apreciación que vela totalmente una de las fuentes fundamentales que explican la publicación de SU. Nos referimos a la existencia con anterioridad a 1887 de una riquísima literatura sobre el suicidio que tiene, en términos comparativos, una importancia muy equivalente a

la actual.

En efecto, los estudios de Giddens (1965) y Douglas (1966) han mostrado que se puede considerar SU como un eslabón en una cadena de reflexión sobre la temática de la práctica suicida que se remonta hasta el siglo XVIII. Es en éste siglo donde comienza la literatura específicamente moderna sobre el suicidio, vinculada a una reflexión en profundidad sobre las características de la nueva sociedad que surge de la Revolución Industrial (Douglas 1966: 251) Con la publicación en 1773 de la obra de Dumas Traité du Suicide aparece ya uno de sus más poderosos leiv-motiv: la insistencia en la elevación de la tasas de suicidios y la vinculación de éste hecho a la emergencia de la sociedad moderna (Giddens, 1965: 2-3). Con el XIX tales tendencias se agudizan y crean un ambiente moral ampliamente compartido. En esto influye poderosamente la importancia que la literatura romántica asigna al suicidio, así como la gran elevación de las tasas de suicidio debida a la aparición y aplicación de nuevas técnicas estadísticas y a la eficaz labor de recopilación de datos desarrollada por el nuevo estado (Douglas, 1966 252). A lo largo del siglo se van afianzando así ciertos supuestos que estarán en el centro de la reflexión y de la metodología durkheimiana. Se confía plenamente en la veracidad de la información estadística y se insiste en la sorprendente estabilidad de la tasas de suicidio. Junto a esto se empieza a establecer argumentos explicativos que resaltan sobre todo la importancia de la acción de fuerzas externas al individuo en la génesis del suicidio, destacando entre ellas las que son de origen social y psicológico. (Douglas, 1966, 254-5; Giddens, 1965: 4). Con el paso del tiempo, se van perfilando escuelas de interpretación que, siguiendo la tipología de Dou-

glas podemos diferenciar en dos tipos. Un primero centrado en el estudio de los casos particulares a partir de la información dejada por los actores-suicidas, que caerá en progresivo descrédito hasta su práctica desaparición (Douglas, 1966, 258). Un segundo, de metodología estadística, que, — aunque en principio aparece bigurcado en tres escuelas distintas (estadísticos médicos, teóricos del método de las probabilidades y demógrafos), se va unificando progresivamente alrededor de las figuras de los llamados Estadísticos Morales: Guerry, Etoc-Demezy, De Boismont, Lisle, Morselli, Oettingen, Wappons, Masaryk, Wagner, Bertillon (Douglas, 1966: 258).

El fruto de esta ingente literatura sobre el suicidio no se deja esperar. Progresivamente se van asentando principios de explicación de la — práctica suicida a partir de correlaciones empíricas fundadas entre ésta y determinadas relaciones sociales o psicopatológicas. Según informa Giddens (1965: 4), se va correlacionando el suicidio con los periodos de cambio social o de depresión económica (Lisle), con las posiciones socio-económicas (Jopling), con el crimen y el homicidio (Ferry, Corre), con indicadores ecológico de tipo vida urbana-vida rural (Cazauvieilh), con el protestantismo y el catolicismo (Wagner, Masaryk), con el sexo la edad, el estado civil, la estación del año, el día de la semana, la hora del día (Morselli), con la crisis de las ideas religiosas (De Boismont) con los desordenes mentales (Esquirol), etc. Todos estos intentos de explicación y todas estas correlaciones empíricas según posteriormente explotados o criticados en SU.

A la luz de éstos datos, la obra de Durkheim aparece en el interior de una cadena que la ha preparado y hecho posible. Son todos estos antecedentes los que explican por qué el suicidio tenía una relevancia especial

ya para la literatura sociológica de la época. Son también todos estos precedentes los que dan cuenta de las especiales facilidades con que Durkheim contaba al acometer su estudio: existía una gran cantidad de información estadística fiable sobre un hecho circunscrito y especial que podía ser delimitada claramente en base a una definición clara y distinta, como se requería en las RMS para abordar el estudio de los hechos sociales. Por otro lado, se tenía ya todo un conjunto de hipótesis y de datos empíricos para probarlas que correlacionaban un hecho aparentemente extraño al enfoque sociológico con un amplio número de indicadores sociales. Es desde este punto de vista desde donde hay que calibrar la originalidad de la obra de Durkheim. Este no es un coloso porque haya rescatado para la sociología un campo de fenómenos que antes le era extraño, sino porque fue capaz de asentar una explicación sociológica teóricamente sistemática y viable para un campo de realidad que ya previamente otros habían analizado desde el punto de vista de la ciencia social positiva. Es en este contexto donde hay que realizar una evaluación que permita distinguir las continuidades de las discontinuidades de la obra de Durkheim en relación a sus predecesores. Algunos estudiosos de SU, como Douglas, ha tendido a resaltar las continuidades. "La tarea que Durkheim asumió para sí mismo en SU, fue la de relacionar sistemáticamente las relaciones ya establecidas entre ciertas estadísticas oficiales sobre categorizaciones de individuos (tales como Casado, divorciado, - etc.) y ciertas estadísticas oficiales sobre tasas de suicidio con la teoría del egoísmo anómico referente a las acciones inmorales desarrolladas por ciertos autores románticos" (Douglas 1966: 259). Desde éste punto de vista, SU no es una obra de ruptura, sino de pura continuidad, radicando su novedad en el establecimiento de una relación todavía no vislumbrada de manera sistemática entre tasas de suicidio, ciertos estados sociales y una teoría, -

ya anteriormente existente, sobre el egoísmo-anomia. Tal interpretación nos parece apresurada. Sin duda alguna, como ha destacado Lukes (1973: 196-8; 1975: 25), el pensamiento francés del XIX está en parte polarizado alrededor de los efectos disolutores del individualismo propio de la nueva sociedad capitalista. Pero parece apresurado decir que las simples reflexiones morales sobre el individualismo contenían ya en sí una teoría sistemática sobre el egoísmo y la anomia, como supone Douglas. La teoría se construye siempre sobre la realidad y a partir de la realidad. Pero una cosa son las grandes corrientes de pensamiento que caracterizan a una época y otra cosa muy distinta la conversión de las ideas maestras de esas corrientes en una teoría sistemática y explicativa. Es ésta la labor realizada por Durkheim y en esto no estaba aplicando mecánicamente ideas ya elaboradas. — Desde éste punto de vista, podemos ya establecer en qué consiste la aportación durkheimiana a esa larga tradición de literatura sobre el suicidio. — Lo decimos con palabras de Giddens. "La originalidad y vitalidad del trabajo de Durkheim no radica en las correlaciones empíricas contenidas en SU: todas éstas habían sido documentadas previamente por parte de otros escritores. (...) Allí donde el trabajo de Durkheim marcó un avance decisivo que en su intento de explicar los datos obtenidos anteriormente en los términos de una teoría sociológica coherente (...) ningún escritor antes de Durkheim había presentado un marco consistente de teoría sociológica capaz de unir las más importantes correlaciones empíricas que ya estaban establecidas — (Giddens, 1965: 5) Desde este punto de vista, la aportación novedosa de Durkheim, su discontinuidad en relación a los estudios que le precedieron, consistió en brindar un marco teórico para la explicación de un amplio conjunto de correlaciones anteriormente ya establecidas, mostrando a la vez sus límites y profundizándola o ampliándolas allí donde creía necesario.

Pero con todo, SU no ha de ser entendido tan sólo como respuesta innovadora a una tradición muy arraigada en ^{la} ciencia social. Hay que situar a la obra en otro contexto especialmente relevante. Recordemos que dos años antes Durkheim había publicado las RMS. A lo largo del capítulo III hemos descrito ésta obra como un intento de legitimación epistemológica de la nueva ciencia de la sociedad que había tenido su primera ^y polémica manifestación en la DTS. No hay duda de que SU se encardina en ésta estrategia. Es más, podemos decir que constituye un intento ambicioso de legitimar las propuestas metodológicas de RMS y probar así la posibilidad de un discurso - epistemológicamente riguroso sobre el campo social. Desde ésta perspectiva la elección del tema es especialmente relevante. En efecto, se tematiza un fenómeno que parece especialmente extraño al campo de la sociología. ¿Cómo el más individual de los actos puede ser objeto de una explicación sociológica? Si la sociología es capaz de establecer una explicación rigurosa, o por lo menos, viable, la nueva ciencia puede asegurar su definitiva legitimidad. Téngase en cuenta además que las resistencias más feroces y más peligrosas cara a la realización del proyecto durkheimiano provenían de Tarde y su Interpsicología. Parecía, en tal contexto, que la sociología sólo se podía sentar en abierta polémica con la psicología. Dado esto, — ¿no parecía adecuada intentar la explicación sociológica de un hecho que aparentemente correspondía al campo de la psicología? Como ha destacado - Giddens "la demostración de la relevancia del método sociológico de Durkheim para el análisis de un fenómeno aparentemente tan sólo "individual" tenía una particular significación en el contexto de la disputa con Tarde sobre la naturaleza de la realidad social. SU representa una reivindicación brillante de la tesis durkheimiana fundamental de que los hechos sociales sólo se pueden estudiar como "realidades externas al individuo"-

en contra de la posición de Tarde de que el objeto de la sociología consistía en la "Suma de las consciencias en los individuos". El carácter de la subsiguiente controversia alrededor del suicidio no puede ser entendido adecuadamente fuera del marco más amplio entre la disputa entre Durkheim y Tarde" (Giddens, 1966: 10). Por otro lado, la motivación polémica ya había estado presente en la elección del tema central de la DTS. En efecto, sí, como hemos destacado, la crítica fundamental de esa obra iba lanzada contra los teóricos del individualismo metodológico, ¿Qué mejor campo para evaluar las insuficiencias que aquél sobre que aparentemente eran más competente, es decir, el de la división del trabajo? De nuevo, en SU la previa toma en consideración del adversario con que se polemiza es un factor determinante en la elección del campo temático sobre el que se ha desarrollado la investigación. No hay duda, por otra parte, sobre ésta orientación polémica de Durkheim, ni sobre el texto que ejerció en la radicalización de sus tesis. El mismo Durkheim, en una carta a Bouglée fechada en Julio de 1887, en la que comenta el modo en que ha presentado sus tesis dice "quizás hubiera sido más político no presentar las cosas de ésta manera. Pero en primer lugar, qué quiere usted, es más propio de mi naturaleza presentar mis ideas antes por la punta que por la empuñadura" (En Textes II, 400).

Legitimar pues la sociología como una ciencia en acto y cerrar brillantemente una polémica fundamental por medio de una demostración inequívoca constituyen dos elementos que se sitúan, pues, en el centro de las motivaciones durkheimianas en la elaboración de SU. Pues bien, tal cometido logró un éxito del que existen pocos casos análogos en la historia del pensamiento. La obra fue recibida con especial aceptación. Fauconnet, en su re-
tensión de su obra publicada en la Revue Philosophique, la recogía como una

exposición, ilustración y demostración de la operatividad de la metodología presentada en las RMS (Fauconnet, 1948:429). Se está, decía ante un — ejemplo de lo que puede ser una sociología científica, sólidamente plantada en los hechos, inductiva (Fauconnet, 1898: 248-30). Pero el éxito de la obra va más allá de sus receptores inmediatos. SU se ha convertido en la historia del pensamiento ideológico en una monografía paradigmática que muestra un camino a seguir. Pocas obras han obtenido tantas adhesiones y han provocado —lo que es índice de su vitalidad— tal cantidad de investigaciones que se filian explícitamente en ella . En el asentamiento de tal situación privilegiada han influido notablemente, sin duda, la labor de Parsons, quien en La Estructura... sostenía: "hay muy pocas monografías en el campo de la ciencia social donde se combine tan felizmente los aspectos empíricos y teóricos. — Porque, sobre la base de lo que parece a primera vista, ser un tema empírico muy restringido y especializado, Durkheim consigue llegar a resultados que arrojan una luz sorprendentemente brillante sobre algunos de los problemas más profundos de más largo alcance de la teoría social" (Parsons, 1968: 385). Parsons expone claramente las razones del éxito espectacular de SU y de su conversión de paradigma de monografía sociológica: La teoría no es — pura especulación sin datos, ni los datos se pierden en una pura reseña descriptiva carente de marco teórico. La obra además contenía innovaciones metodológicas que iban más allá de las reseñadas en las RMS. (Boudon, 1964: 94) El análisis multivariado que en ella se desarrolla (Selvins, 1965: 114) — abrirá nuevos métodos de investigación en ciencias sociales que están en el centro de los mayores adelantes metodológicos de la sociología empírica del siglo XX. Por todas estas razones, no es de extrañar que con la aparición de SU se pueda datar el nacimiento de la sociología moderna.

Y sin embargo las virtudes que a la obra se le suponen son muchas veces más aparentes que reales. El estatuto de la teoría es, por lo menos, problemático, como lo demostraremos más tarde al mostrar la enorme cantidad de interpretaciones divergentes que existen a éste nivel, y, sobre todo, lo que aparece como su máxima virtud, es decir la fiabilidad de los datos y de las correlaciones empíricas que se establecen como confirmación de esa teoría, es en ocasiones más que cuestionable. Pero curiosamente ha sido éste un aspecto velado y no problemático en la mayor parte de los estudios que se han desarrollado sobre SU. Hasta tiempos recientes se han realizado pocas investigaciones tendentes a determinar si los datos con que operaba Durkheim eran un sustento suficiente para su teoría. Lo más que se había hecho era investigaciones, como la de Halbwachs (1930), que daba por supuesto - aunque con alguna interrogante (ver Halbwachs 1930: 3), la fiabilidad de los datos y se preguntaba si las tesis eran confirmables a partir de las nuevas información estadística de que se disponía. La respuesta de Halbwachs era muy positiva para la sustentación de SU como paradigma de análisis sociológico: las correlaciones básicas entre las tasas de suicidios y los otros indicadores sociales se seguían manteniendo, aun cuando fuera necesario introducir determinadas correcciones en la teoría que las explicaba (Halbwachs, 1930: 238-9, 244-5, 291-2, 327-8, 353-4). Más tarde volveremos más detenidamente sobre estas propuestas de Halbwachs, por lo que ahora no insistiremos sobre el tema. Lo significativo de toda ésta actitud es que se daba por confirmada la viabilidad empírica de los datos de SU. Sólo muy tardíamente se ha puesto esto en entredicho. Ha sido un trabajo muy detenido de Pope sobre la obra el que ha pretendido demostrar la enorme debilidad de sus datos. En un análisis pormenorizado sobre los datos y correlaciones que se establecen en los capítulos sobre los suicidios egoista (Pope, 1976:63-

100), altruista (Pope (1976: 100-15) y egoísta (Pope, 1976: 116-41), - muestra que, ateniéndose a la misma metodología que Durkheim utilizó en la obra y sirviéndose de la misma información (Pope, 1976: 63), en muchos casos faltan datos que prueben lo que se pretende, en otros hay un falseamiento de datos que se violentan para probar lo que se pretende y en otros los datos que se exponen son pruebas evidentes de tesis exactamente contrarias a las pretendidas. "Aun cuando las diferentes partes de la teoría encuentra inevitablemente grados diferentes de confirmación - refutación de los hechos, pocos de los datos son confirmatorios; la abrumadora mayoría son neutrales o negativos, los mismos datos gozan de un valor distinto; cumulativamente constituyen un limitado pero no por ello menor test de la teoría. De aquí que su incapacidad para adecuarse a las expectativas teóricas socava seriamente la teoría. Lo que hasta ahora se ha considerado generalmente como una de las grandes fortalezas de SU - la manera en que Durkheim organizó datos empíricos confirmatorios - ha de ser juzgada ahora como su mayor debilidad. Aún cuando fuera inadecuado, el test empírico ofrecido en SU sigue no obstante permaneciendo, tres cuartos de siglo después de su publicación, como el mejor test de la teoría" (Pope, 1976: 201). Aunque no pretendemos entrar en el tema del valor probatorio de los datos aportados por Durkheim en apoyo de su teoría, y aún cuando el estudio mencionado de Pope esté a veces basado en falsas interpretaciones y falsificaciones de los datos que aparecen en SU, el tema ya en sí abre interrogantes de mucho interés. ¿Cómo es posible que un manual clásico de sociología una obra tan paradigmática como SU, que ha sido analizada y reanalizada en múltiples ocasiones, sobre la que se han volcado las exégesis más dispares - haya continuado cumpliendo un papel de modelo que no estaba en situación de cumplir? ¿Cómo es posible que los distintos análisis críticos no hayan

demostrado el escaso vigor de muchas de sus demostraciones empíricas? Estamos, sin duda, ante un problema de sociología del conocimiento complejo y para el que no es válido una respuesta apresurada. Con todo, propondremos una hipótesis. Lo que ha convertido a SU en paradigma de análisis sociológico es más la pretensión que encarna que la realización concreta de tal pretensión. En otras palabras, es más el camino que abre hacia la elaboración de una sociología teóricamente sólida pero empírica fundamentada, que el recorrido real de tal camino. Debido al programa que enuncia y a la fácil apariencia de haberlo cumplido, SU ha sido sacralizado como clásico y ésta sacralización ha impedido una correcta evaluación de sus inmensas debilidades en la realización del proyecto. Toda ciencia insegura necesita contar con un pasado sólido de modelos clásicos en los que se determinen las líneas maestras de cómo debe construirse. SU cumplió éste papel y lo cumplió brillantemente si lo comparamos con la sociología de la época. Es pues más la promesa de una ciencia exacta de los hechos sociales, que la elaboración de tal ciencia, lo que explica su éxito en la historia de la sociología.

1.2. El suicidio como signo del malestar moderno

Hemos dado cuenta de los motivos fundamentales que están por detrás de la obra. Ahora bien, estos no hubieran ejercido la influencia que les suponemos si el suicidio en sí no mantuviera una conexión directa con lo que hemos establecido como intereses o problemática sustantiva de la obra de Durkheim. En efecto, el hecho de que existiera una amplia literatura sobre el tema o de que permitiera una demostración brillante de las potencialidades de una ciencia exacta de los hechos sociales, no constituyen argumentos de peso inobjectables para la realización de una labor como la que Durkheim

realizó. Era además necesario que la temática consiguiera un perfecto engrace con preocupaciones profundas de orden sustantivo que estaban en el núcleo de la obra de Durkheim. Y en efecto, así ocurría. Ya hemos hecho referencia en el subapartado anterior al hecho de que la aparición del suicidio en el horizonte de las preocupaciones intelectuales a partir del XVIII está ligado a una evaluación muy especial de tal fenómeno. Por un lado se supone que, a diferencia de otras épocas, en la sociedad moderna se sufre una elevación especial de la tasa de suicidio y que ésto constituye un fenómeno de tipo patológico. Por otro lado, se supone que la reflexión sobre el suicidio mira más allá de su objeto inmediato, para convertirse en una reflexión en profundidad sobre la naturaleza de la nueva sociedad y los males fundamentales que la aquejan. Pues bien, tal enmarque de la problemática del suicidio se reproduce fielmente en Durkheim y constituye uno de los argumentos más consistentes para explicar su persistente interés en él.

En efecto, la existencia del suicidio no le parece, en principio, especialmente problemática. Constituye un fenómeno relevante socialmente, pero que en sí mismo es normal (SU: 415-6). Y es normal porque lo que llamará los mecanismos de integración y regulación de todo sistema social conlleva principios organizativos que hacen posible, incluso necesaria, la existencia de conductas desviadas (SU: 416-7). Tales conductas tienen incluso su utilidad latente, porque hay algunas que son necesarias para cubrir determinadas necesidades del sistema. Es necesario, en efecto, nos dice, que en determinados medios institucionales los mecanismos normales de regulación e integración se desvíen para que se puedan cumplir los cometidos que se les asignan. Así, nuestras sociedades necesitan de intelectuales innovadores y antitradicionalistas, de militares disciplinados, a pesar de que ésto

conlleva un gran peligro de que surjan a la par conductas suicidas de tipo egoista, anómico o altruista (SU: 417-8). "Sin duda, es preciso que en tiempos normales la acción de estos medios especiales no se extienda mas allá de ciertos límites; dado que los sentimientos que en ellos se elaboran corresponden a circunstancias particulares, es esencial que no se generalicen. Pero si bien es importante que permanezcan localizados, también lo es que existan" (SU: 418). Ahora bien, del hecho de que la existencia de suicidios sea algo normal en todo tipo de sociedad, no se sigue que sea siempre normal el número de casos que en ella se da. En el caso de las sociedades actuales, se está asistiendo a una agravación seria del número de muertos voluntarios, lo que se hace manifiesto en la elevación de la tasa de suicidios. Y ésto es ya patológico (SU: 420). Por lo tanto, lo que Durkheim está interesado en analizar, no es ^{el} suicidio en sí, sino la forma patológica en que se manifiesta en las sociedades avanzadas. El punto de partida es la alta tasa de suicidios y esta tasa es manifestación de algo realmente profundo: un malestar agudo propio de las sociedades actuales. "Esta agravación no se debe a la naturaleza intrínseca del progreso sino a las condiciones particulares en que se desarrolla en nuestro tiempo y nada asegura que éstas sean normales (...). Es muy posible, e incluso muy probable, que el movimiento ascendente de suicidios tenga su origen en un estado patológico que acompaña en la actualidad la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria" (SU: 422). Lo que en éste momento del análisis nos interesa destacar no es la determinación de ese malestar, de esas causas profundas patológicas, que están por detras de la elevación del número de — muertes voluntarias, sino el hecho de que el interés de Durkheim por el — suicidio se muestra desde el principio como algo mediato. En efecto, el estudio del suicidio constituirá a lo largo de toda la obra una vía óptima

para un estudio que está mas allá de él y lo trasciende: el estudio de la patología social moderna. Durkheim siempre dejó claro este punto. En su primer trabajo sobre el suicidio de 1888 lo hacia ya aparente. "A decir verdad, no poseemos un criterio que nos permita evaluar con alguna certeza el grado de felicidad de una sociedad. Pero es posible estimar comparativamete el estado de salud o de enfermedad en que se encuentra, puesto que disponemos de un dato bastante conocido que traduce en cifras las enfermedades sociales: se trata del número relativo de suicidios (...). El crecimiento regular de suicidios atestigua en todo momento una grave perturbación en las condiciones orgánicas de la sociedad. Para que se multipliquen tales actos anormales, es preciso que se hayan multiplicado también las ocasiones de sufrimiento, y que, a la vez, hayan menguado las fuerzas de resistencia del organismo. Se puede pues estar seguro de que las sociedades donde los suicidios son más frecuentes tienen peor salud que aquéllas en las que son más raros" (1888 d: 447). El mismo argumento aparece en DTS (DTS: 225-30) y se repite en las conclusiones de SU. "Una monografía sobre el suicidio tiene un alcance que va más allá del orden particular de hechos que tematiza específicamente. Los temas que suscita son solidarios de los temas políticos más graves que se plantean en la actualidad. El progreso anual del suicidio y el mal-estar general que afectan a las sociedades contemporáneas derivan de identicas causas. Lo que prueba este número excepcionalmente elevado de muertes voluntarias es el estado de perturbación profunda que sufren las sociedades civilizadas y atestigua su gravedad. Incluso se puede decir que mide su gravedad." (SU. 450). El suicidio es, pues , un signo del malestar que aqueja alas sociedades modernas y un signo especialmente relevante: por medio de él, de su cuantificación, se pueden cuantificar también las dimensiones de tal malestar. Desde ésta óptica, no pueden pues sorprender las conclusiones

de la obra, en las que Durkheim realiza un análisis pormenorizado, de la religión, la familia, la sociedad política y las corporaciones y donde se hace propuestas sobre medidas terapéuticas eficaces para superar en bloque el malestar social. Esta temática estaba desde el principio enraizada en el análisis del suicidio, y éste no ha sido mas que el vehículo más propicio o más eficaz para acceder a ella.

Además, en la interpretación de Durkheim, el suicidio es signo de un malestar especialmente importante ya que afecta a aspectos centrales de la vida social moderna. El tema lo desarrolla Durkheim en la última parte de la obra y se abre alrededor de un interrogante básico: ¿es el suicidio un acto inmoral?; ¿en qué sentido las distintas sociedades lo han considerado inmoral y cuál es la razón de ese juicio? La respuesta a ésta pregunta es sin duda, como destacó Bayet (1922: 6-9)-que dedicó un voluminoso libro a responderla-, insuficiente por lo esquemática, pero también especialmente significativa en el contexto en que nos movemos. Durkheim describe sucintamente la evolución de las ideas morales sobre el suicidio. Los datos de que disponemos, nos dice, no nos permiten sostener que el suicidio estuviera prohibido en las sociedades más primitivas, pero sí prueban que pasados esos primeros estadios sociales la prohibición aparece (SU: 376). En Grecia y Roma, todo suicidio realizado autónomamente era perseguido y sólo se permitía en el caso de que hubiera un permiso expreso por parte de la urbs o de la polis (SU: 373-6). Pero ya con la aparición del cristianismo la prohibición se convierte en absoluta (SU: 370). ¿Qué es lo que explica ese cambio tajante que se da con la aparición de la sociedad cristiana? Si la prohibición del suicidio, nos dice, "se ha hecho más formal y severa con

las sociedades cristianas, la causa de tal cambio debe encontrarse (...) — en la nueva concepción a que han llegado estos pueblos sobre la persona humana. Esta se ha convertido a sus ojos en algo sagrado e incluso en lo sagrado por excelencia" (SU: 378). Con el cristianismo el hombre adquiere una santidad de la que carecía anteriormente cuando sus destinos estaban sometidos a las exigencias de las polis. Fruto de éste cambio de ideas es la prohibición del suicidio. "El suicidio es pues censurado porque violar ese culto a la persona humana sobre el que descansa toda nuestra moral. (...) Desde el momento en que la persona humana es y debe ser considerado como algo sagrado, sobre lo que ni el individuo ni el grupo tienen libre disposición, todo atentado contra ella debe prescribirse" (SU: 379, 383). La razón de la prohibición, pues reside en la progresiva implantación del culto a la persona humana. El cristianismo es un jalón en el seno de ese proceso evolutivo. Pero un jalón que no se explica por sí mismo, sino como simple respuesta a cambios sociales profundos que hacen necesarias tales revisiones en los sistemas éticos. Las tesis que aparecieron en la DTS y que a lo largo del Capítulo IV hemos visto reafirmar repetidas veces, se vuelven a asentar en SU. "A medida que las sociedades se hacen más voluminosas y densas, se hacen más complejas, el trabajo se divide, las diferencias individuales se multiplican y se ve próximo el momento en que no habrá nada en común entre todos los miembros de un mismo grupo humano a no ser el hecho de ser todos hombres. En estas condiciones, es inevitable que la sensibilidad colectiva se vincule con todas sus fuerzas a ese objeto — que le queda (...). Dado que la persona humana es la única cosa que afecta de manera general a todos los corazones, dado que su glorificación es el único fin que se puede perseguir colectivamente, no puede dejar de adquirir frente a todos una importancia excepcional. Se eleva así muy por encima de

todos los fines humanos y adquiere un carácter religioso" (SU: 382). Tal ética colectiva que se hace a la luz con el cristianismo, constituye con más razón aún y de manera aún mas sistemática el único sistema de valores últimos posible en las sociedades actuales. Es por ésto por lo que la tasa creciente de suicidios cobra una especial significación. No sólo es signo de un malestar colectivo, sino además de un malestar que pone en duda el único núcleo de vinculación posible que pueda crear homogeneidad moral en las sociedades contemporáneas, es decir, el culto al individuo.

En resumen, en la determinación de los motivos para el acercamiento a la temática del suicidio es fundamental la posición en que Durkheim sitúa al suicidio en relación con problemas profundos que afectan a las características y orígenes del malestar social contemporáneo. La trascendencia de ésta concepción es grande: nos permite superar los estrechos límites de un fenómeno social restringido y profundizar en una problemática sustantiva más profunda, cuyas coordenadas de convergencia o divergencia con la que hemos aislado en un principio en la DTS habremos de analizar en su momento.

1.3. Las primeras aproximaciones de Durkheim al análisis del suicidio

El interés por el suicidio se apunta temprano en la obra de Durkheim. En 1888 publica un artículo en la Revue Philosophique sobre el tema: "Suicide et Natalité: Etude de Statistique Morale" (1888 d). Posteriormente, durante el curso 1889-90 dicta un curso público de sociología sobre el mismo tema. Sobre éste curso no tenemos otra información más que su título, pero se supone que se expondrían las ideas ya elaboradas en el artículo

de 1888 y las que estaban en proceso de elaboración para la redacción de la tesis doctoral sobre la división de trabajo. Es en esta obra, la DTS, donde aparecen también múltiples momentos de acercamiento a tal temática. Tras ella, habrá que esperar a la redacción de SU para que el tema sea de nuevo abordado.

El artículo de 1888 es sin duda el instrumento mejor para conocer las iniciales ideas de Durkheim sobre el tema, así como para evaluar su continuidad positiva o negativa en relación a la tradición de estudios sobre el suicidio a que nos hemos referido anteriormente. Durkheim parte de la constatación de una correlación especialmente marcada entre las variaciones de las tasas de suicidio y la de las tasas de natalidad, llegando por ello al establecimiento de una ley social según la cual una tasa muy alta o muy baja de natalidad comporta tasas altas de suicidios. A partir de esto desarrolla una larga argumentación que pretende explicar el sentido de tal ley. El punto de partida es el siguiente: dado que una alta tasa de suicidios es patológica, también lo debe ser el fenómeno que con ella está estrechamente relacionado, es decir, el debilitamiento de la natalidad (1888 d: 460). Que esta tasa de natalidad es patológica se demuestra de la manera siguiente: dado que los casados se suicidan menos que los solteros, que los que tienen hijos menos que los que carecen de ellos, que allí donde es raro el divorcio y la separación también es raro el suicidio (1888 d: 462), resulta entonces comprobado que "allí donde existe la familia, ésta protege contra el suicidio y que goza de tantos más poderes cuánto más viva y unida esté" (1888 d: 462). En base a esto, y dado que "una buena natalidad supone de manera natural familias bastante densas" (1888 d: 462), se concluye que la baja en la tasa de natalidad supone el debilitamiento de la sociedad doméstica y que es

este debilitamiento el que actúa como factor patógeno en la determinación del incremento de la tasa de suicidio. "Si el suicidio progresa cuando la natalidad declina es porque estos dos fenómenos son igualmente producto de una regresión de los sentimientos domésticos" (1888 d: 462). El debilitamiento de la tasa de natalidad aparece así como signo de una crisis de los sentimientos domésticos, y por tanto de la sociedad doméstica, y es esto lo que actúa como factor desencadenante de la agravación de la tasa de suicidios. La ley que se puede enunciar entonces es que todo debilitamiento de la sociedad familiar (medible por el debilitamiento de la tasa de natalidad) provoca un incremento en la tasa de suicidios. Las razones de ésta ley las expone así Durkheim. "Es porque la vida en familia está inscrita en la naturaleza del organismo humano, por lo menos tal como ha resultado de la evolución. Tal como es actualmente, el hombre está hecho para unirse con alguno de sus semejantes en una comunidad más estrecha de lo que suponen las relaciones mundanas o la simple amistad (...). En éstas condiciones, en efecto, el individuo forma parte de una masa compacta de la que es solidario y que multiplica sus fuerzas: su poder de resistencia se encuentra así acrecentado. Es tanto más fuerte en la lucha cuanto menos aislado está. Por el contrario, allí donde las familias son raras, pobres, escuálidas, los individuos, menos cercanos entre sí, dejan entre sí vacíos por donde sopla ese viento frío del egoísmo que hiela los corazones y abate el valor" (1888 d: 463).

Tales son en síntesis las tesis del artículo. En ellas se hacen presentes determinados principios que serán claves en SU. En primer lugar, - una declaración estratégica: "Esta obra es una prueba adicional en apoyo de ésta verdad: Que en las cuestiones sociales es el punto de vista social

el que predomina" (1888 d: 463). Durkheim pretende haber probado algo que se argumentará mas ampliamente a lo largo de SU: que tanto la tasa media de suicidios, como la tasa de natalidad no son datos de orden bio-psicológicos, sino hechos sociales (1888 d: 461-2) y que por tanto han de ser explicados a partir de otros hechos sociales y en base a leyes sociológicas. Por otro lado, Durkheim hace a la luz un principio metodológico que, aunque ya aplicado por los estadísticos morales que le precedieron, él clarifica más: la tasa de suicidio ha de ser estudiada en base a sus correlaciones positivas o negativas con . a otras variables sociales. Además las distintas variables sociales (tasa de natalidad, número de divorcios, solteros, casados con o sin hijos) han de ser consideradas como indicadores que permiten medir hechos sociales más profundos que, en otro caso, serían inaprehensibles (estado de la sociedad doméstica, de los sentimientos domésticos). Pero si bien existen ciertas prefiguraciones de desarrollos característicos de SU lo que pesa de manera más determinante sobre el artículo de 1888 es su alto grado de continuismo en relación a la tradición de investigación que anteriormente hemos denominado como propia de los Estadísticos Sociales y, por lo tanto, una gran distancia relativa en relación al vuelvo teórico-metodológico que se explicita en SU. Ya el mismo título del artículo muestra esas distancias, pues mientras en este caso el enunciado del estudio va acompañado por la aclaración "Etude de Statistique MOrale" en el caso de SU, el enunciado va seguido de una aclaración muy dispar: "Etude de Sociologie". Tal cambio no tendría más que una significación anecdótica si no estuviera arraigado en, y fuera demostrativo de, la orientación teórico-metodológica del estudio. En efecto, como resulta de las tesis que se exponen para explicar esa ley sociológica que explica las variaciones de las taas del suicidio en función de las variaciones de los sentimientos domésticos, las te-

sis de SU no están en absoluto prefiguradas. Y así, se explica la incidencia de éstos sentimientos domésticos en base a las características intrínsecas de la sociedad doméstica y no, como veremos al analizar SU, en base al poder explicativo de la integración social. Esto supone que la teoría no está todavía conformada, que no se pasa del puro nivel explicativo de unas correlaciones de facto, que las instituciones sociales concretas explican sus efectos sobre las conductas individuales en base a sus poderes intrínsecos y no en base al poder explicativo de conceptos abstractos de los que ellas son una concreción. Por otro lado, la teoría de SU no está dispuesta porque no se diferencia, en el seno de la sociedad doméstica, entre la sociedad conyugal y la familiar y por ello no se pueden diferenciar las dos variables sociales de regulación e integración, ni los tipos a ellas vinculados de anomia y egoísmo. Pero además, cuando se intenta hacer una remisión a universos teóricos explicativos más abstractos no se pasa de una genérica referencia a un concepto puramente literario de egoísmo. El tipo conceptual no está todavía dispuesto, porque tampoco lo está la teoría que lo hace posible. Son todos estos los argumentos que nos permiten sostener que en éste artículo Durkheim se mueve todavía en el campo epistemológico de los estadísticos sociales, de los que es característico no sobrepasar el puro nivel de las correlaciones empíricas inmediatas. Aquí sí es detectable la continuidad, que vimos que Douglas resaltaba de manera muy destaca, con los estudios del suicidio que preceden la obra de Durkheim. Pero en cuanto que es detectable tal continuidad, se hace mas evidente por contraposición, la ruptura que SU supone cara a tal tradición.

En la DTS se vuelve a abordar la temática del suicidio. Lo determinante en éste caso es el estatuto subordinado que tal temática tiene. El -

contexto en que se aborda es muy significativo y conecta con preocupaciones que hemos establecido en la sección anterior como determinantes en la preocupación durkheimiana por el suicidio: éste aparece como un índice inequívoco de la indigencia moral de la civilización moderna en que prevalece la división del trabajo (DTS: 13). Esta tesis es llevada hasta sus límites más extremos. Y así, en una larga argumentación (DTS: 225-30), se mantiene que el suicidio sólo aparece con la civilización, ya que el suicidio primitivo (o altruista como lo designa de pasada en la página 174, aunque sin centrarse mucho en tal denominación) no es un suicidio en sentido propio. "El verdadero suicidio tan sólo aparece con la civilización (...) El verdadero suicidio, el suicidio triste se presenta en un estado entémico entre los pueblos civilizados " (DTS: 226). Por el contrario, lo que impropriamente se llama suicidio primitivo no es un acto de desesperación, sino de abnegación. "En todos esos casos, el hombre se mata no porque juzge que la vida sea mala sino porque el ideal al que está ligado exige ese sacrificio. Estas muertes voluntarias no son más suicidio, en el sentido usual de la palabra, que la muerte del soldado o del médico que se exponen conscientemente por cumplir con su deber" (DTS: 226). Siguiendo la argumentación, muestra que todos los indicadores sociales que miden un alto grado de civilización están positivamente vinculados con una alta tasa de suicidios: las zonas más civilizadas son las más suicidógenas (DTS: 226-7), lo mismo ocurre con las ciudades y las profesiones más avanzadas, y con el hombre en relación a la mujer (DTS 227). Todo esto supone que con la civilización hay una pérdida de "felicidad media" (DTS: 225) de las sociedades, aún cuando no mantiene la tesis de que sea la civilización la causante de ello, debido a malformaciones intrínsecas y necesarias del mundo moderno, sino que se trata de órdenes de fenómenos concomitantes cuyas causas habrá que determinar. (DTS: 230).

Lo que podemos resaltar de toda la anterior exposición son las distancias relativas que de nuevo se hacen a la luz en relación a SU. Durkheim, como en el caso del artículo de 1883, ve en la tasa de suicidio un índice para medir el estado de felicidad relativa de las sociedades organizadas. Este principio será mantenido en SU. Pero a diferencia de SU, limita los tipos posibles de suicidio a uno sólo: el suicidio que entonces llama triste y que después en SU aparecerá como suicidio egoísta. ¿Cuál es la causa de que no se tomen en consideración los otros tipos de suicidio? Dejaremos de lado los casos del suicidio anómico y del fatalista, ya que en el último libro de la DTS se ha elaborado lo que constituye su fundamento teórico al establecerse esos dos tipos fundamentales de desviación patológica que son las divisiones del trabajo anómica y constrictiva. Centrémonos en el tema del suicidio altruista. A nuestro entender, existen dos razones fundamentales que impiden la conceptualización de la muerte voluntaria altruista como suicidio. La primera es la menos importante. Se trata del hecho de que Durkheim esté interesado sobre todo en la patología del mundo moderno y no en la del mundo primitivo. La segunda es más decisiva. Durkheim carece en esos momentos del marco teórico que hace posible la construcción del tipo de suicidio altruista por contraposición al egoísta. Y esto es así porque carece de una teoría adecuada de la integración social. Sólo cuando ésta esté en sus manos, su lógica le llevará a determinar dos posibles desviaciones (Hiper o hipo) en relación a una situación de integración adecuada. De ahí surgirá la posibilidad de pensar adecuadamente el suicidio egoísta y altruista. Que la razón fundamental es ésta lo prueba claramente el hecho de que ya en la DTS Durkheim dispone del mismo repertorio terminológico que aparece en SU. En efecto, los tipos de egoísmo y altruismo aparecen ya definidos claramente (DTS: 174-6). Más tarde volveremos sobre éste tema y evaluaremos las dis-

tancias relativas existentes entre los conceptos que se muestran bajo tales términos en DTS y SU. Ahora queremos resaltar tan sólo un dato significativo: falta de una teoría adecuada que diferencie la integración social como uno de los elementos fundamentales del concepto de solidaridad social, Durkheim se ve incapacitado para conceptualizar las muertes voluntarias en las sociedades primitivas como específicos suicidios de tipo altruista.

Todo esto refuerza la argumentación que presentamos al comentar el artículo de 1888. La continuidad con la tradición que le precedió en el estudio sobre el suicidio es todavía evidente en la DTS. Sólo por un cambio teórico en el interior del sistema durkheimiano, se eleborará una ruptura significativa. Este cambio sólo aparece en SU. En el siguiente párrafo intentaremos dar cuenta de ello.

2. La explicación sociológica del suicidio en SU

Al comenzar el presente párrafo es conveniente hacer una precisión. En sus distintas secciones se va a intentar una exégesis lo más cercana posible de los textos de Durkheim. Sólo una labor de éste tipo nos permitirá evitar el peligro de apresuradas interpretaciones sobre textos que tienen difícil lectura, y que desde luego han dado lugar a interpretaciones muy dispares. Sólo en la última sección abordaremos los problemas de construcción lógica que plantea la teoría expuesta y daremos cuenta de las distintas interpretaciones a que ha dado lugar. Tan sólo por medio de una fidelidad apasionada a los textos de SU, creemos que es posible solventar los enormes problemas interpretativos que se acumulan sobre ésta obra.

2.1. El suicidio y la tasa de suicidios

Coherente con las prescripciones metodológicas expuestas en las RMS, Durkheim comienza su monografía estableciendo una definición clara de lo que se entiende por suicidio. Tal definición ha de ser certera y la que vulgarmente se usa, pero, a la vez debe introducir precisiones, delimitaciones estrictas de las que ésta última carece. La definición que propone es la siguiente: "Se denomina suicidio todo caso de muerte que resulta directo o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la misma víctima y que ésta última sabía que debería producir tal resultado" (SU: 5). De la definición resulta que los elementos fundamentales de la práctica suicida son: acto de muerte voluntaria; éste acto puede ser directo o indirecto; el actor debe ser consciente de que tal acto lleva a tal resultado. Las virtudes de tal definición, en opinión de Durkheim, son dos fundamentales: separar tajantemente el suicio humano del hipotético suicidio animal, ya que en éste no se da o no es aislable el elemento de la autoconciencia (SU: 6); y poner al suicidio en relaciones estrechas, pero sin confundirlo, con otros actos humanos. De ésta manera, no se arrincona al acto suicida como caso aislado, monstruoso y atípico "sin relación con los otros tipos de conducta sino que, por el contrario, queda vinculados a éstos por medio de una serie continua de intermediarios. No son más que la forma exagerada de prácticas usuales" (SU: 7). En efecto, al establecer como suicida todo acto consciente que lleva a la muerte de manera directa o indirecta, se acerca éste tipo de actividad a muchas otras prácticas sociales no suicidas que comportan riesgos, situaciones de peligro de la propia vida y que sin embargo son morales aún cuando se les asemeje. De ésta forma, nos dice, el suicidio "queda vinculado, sin solución de continuidad, a los actos de valor y entrega, por un

lado, y a los actos de imprudencia y de simple abnegación por el otro." — (SU: 7). Al no discriminar la definición los motivos de una conducta que conscientemente lleva a la muerte, unos mismos motivos (la abnegación, por ejemplo) pueden llevar a acciones definibles como suicidas o no suicidas. Será suicidio, si ese darse a los demás es llevado hasta los límites de la autodestrucción consciente. Es ésto, por otro lado, lo que permitirá retener como suicidio lo que, debido a discriminaciones de tipo moral, en la DTS no se tenía por tal: el suicidio altruista.

Sin duda, la definición propuesta por Durkheim arrastra muchas dificultades. Por un lado, como ha puesto de relieve Pope (1976: 10-1), Durkheim parece contradecirse con sus propias pretensiones de conseguir un criterio objetivo para diferenciar las conductas suicidas de las que no lo son. En efecto, la autoconciencia de los resultados de la acción constituye un elemento puramente subjetivo en muchos casos difícil de detectar. Parece como si las propias características del objeto que se aborda le imponen a Durkheim limitaciones en principio contrarias a sus propias prescripciones. Pero además, como ha destacado entre otros Halbwachs (1930: 479-80), la definición de suicidio, al incluir, como hemos visto, los actos de puro sacrificio ritual o los actos de abnegación religiosa (mártires), choca frontalmente con la definición socialmente vigente que diferencia netamente el sacrificio del suicidio. Durkheim, llevado por su afán de romper con los ídolos del conocimiento común, los trasciende hasta tal punto que concluye en una definición poco operativa. En relación a ésto, se destaca una dificultad adicional, de tipo operativo, que ha destacado más netamente Douglas (1966: 359-62). Se trata del problema que sufre la definición al imponerse sobre las definiciones sociales del suicidio, y, de manera más destacada sobre la de aque-

llos funcionarios que han de dar cuenta, para la reseña estadística, de los casos de suicidio. Si Durkheim pretende elaborar una monografía sobre el suicidio en la que es fundamental la información proporcionada por la estadística, ¿no es paradójico, por lo menos, y desde luego incongruente, que imponga un tipo de definición que no sabe si es respetada o compartida por aquéllos que le van a proporcionar la información estadística sobre — ella? ¿Tiene algo que ver esa definición con la de los oficiales administrativos o con la de los familiares, que hacen o no posible la labor de éstos, que está en la base de los casos realmente reseñados como casos de suicidios con que opera toda la obra? El problema es evidente. En realidad, salvo para los casos históricos (suicidios altruista y fatalista), la definición durkheimiana no ejerce ningún peso sobre la obra. Constituye en realidad el cumplimiento escrupuloso de una autoimposición metodológica expuesta en las RMS, que no afecta mucho a su desarrollo. Sobre la definición durkheimiana del suicidio siguen prevaleciendo las definiciones socialmente compartidas que son las que le proporcionan la información sin la cual la obra no sería posible. No por ello deja de ser menos cierto que hubiera sido más congruente con esa situación intentar construir una definición sociológica del suicidio a partir de las definiciones socialmente vigentes, con lo que éstas tensiones no hubieran aparecido.

Definido así el suicidio, con las dificultades reseñadas, Durkheim pasa a plantearse la problemática de su conversión en objeto de análisis sociológico. ¿Cómo es posible tal conversión? ¿Qué aspectos del suicidio han de ser tomados como hecho social a explicar en base a razones sociales? Muchas veces los interpretes de la obra de Durkheim no han dado cuenta de éste paso fundamental que muestra su sensibilidad especial cara a problemas

metodológicos estratégicos. Durkheim no pretende explicar sin más el suicidio, sino un determinado aspecto del suicidio que le es más accesible a partir de determinados rasgos que en él se dan.

Un estudio sociológico del suicidio, nos dice, no pretende tomar en cuenta cada uno de sus casos particulares, sino "el conjunto de los suicidios cometidos en una sociedad durante una unidad de tiempo determinada" (SU: 8). En tal caso, "se constata que el total obtenido de tal manera no es una simple suma de unidades independientes, un todo por agregación, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y sui generis, que tiene su unidad y su individualidad, por consiguiente, su propia naturaleza y que además ésta naturaleza es evidentemente social" (SU: 8). Enfocado desde éste punto de vista, el suicidio se convierte en un hecho social. Pero fundamental en esa reconversión es pasar del análisis del o de los suicidios, al análisis de la tasa de suicidios. Es ésta la que constituye el objeto de la sociología. "Cada sociedad tiene (...), en cada momento de su historia, una aptitud definida para el suicidio. Se mide la intensidad relativa de esa aptitud tomando la relación entre la cifra total de muertos voluntarios y la población de cualquier edad y sexo. Llamaremos a éste dato numérico tasa de la mortalidad-suicidio, propia de la sociedad considerada" (SU: 10). Esta tasa constituye un hecho en el sentido propio de la expresión. "La tasa de suicidios constituye (...) un orden de hechos uno y determinado; es esto lo que demuestran a la vez su permanencia y variabilidad" (SU: 14.) Es un hecho porque es específico y tiende a tener una cierta permanencia, una cierta invariabilidad. Es un hecho determinado porque varía en función de la sociedad en que se mide: Cada sociedad tiene una tasa propia. Determinado así el objeto de análisis, los propósitos analíticos se hacen congruentes con él.

"Nuestra intención no es pues la de realizar un inventario, lo más completo que se pueda, de todas las condiciones que puedan entrar en la génesis de los suicidios particulares, sino tan sólo la de investigar aquellas de las que depende ese hecho definido que hemos llamado la tasa social de suicidios" (SU: 15). Estas condiciones son específicas y se diferencian de otras que interesan a otro orden de investigación, como es el caso de la psicología. Lo que el sociólogo investiga "son las causas por medio de las que es posible actuar, no sobre individuos de manera aislada, sino sobre el grupo. Por consiguiente, de entre los factores del suicidio, los únicos que le conciernen son los que dejan sentir su acción sobre el conjunto de la sociedad. La tasa de suicidios es el producto de éstos factores. Es por lo que debemos tomarla en cuenta" (SU: 15).

Es indudable que sobre toda ésta parte de la argumentación se cierne la sombra de las propuestas metodológicas de RMS. El empeño de Durkheim consiste claramente en convertir el suicidio en un hecho y la única vía para conseguirlo es traducirlo a la tasa de suicidio. "La proposición fundamental de que los hechos sociales son objetivos, proposición que hemos tenido ocasión de establecer en otra obra y que consideramos como el principio del método sociológico, encuentra en la estadística moral y, sobre todo, en la del suicidio una prueba adicional y particularmente demostrativa" (SU: 349). Una vez convertido en hecho social, el siguiente paso está legitimado. Dado que lo social se ha de explicar por lo social, la tasa de los suicidios habrá de ser explicada en base a razones y leyes sociales. En el camino hacia la realización de tal cometido se interponen aquellas interpretaciones pre-sociológicas, que, aún tematizando hechos sociales, se niegan a explicarlos por otros hechos del mismo tipo. Es por esto por lo que, en la arquitectura

de la obra son de primera importancia las críticas a las interpretaciones pre-o a-sociológicas a cuya exposición dedicamos el apartado siguiente.

2.2. Críticas de las teorías no sociológicas del suicidio

Tres propuestas interpretativas no sociológicas aparecen en SU como objeto de crítica: las teorías basadas en la interpretación psico-patológica del suicidio, las teorías que podíamos caracterizar como típicas del positivismo radical que atribuyen a factores físicos diversos (raza, herencia, factores de tipo cósmico) el origen de las prácticas suicidas, y, por último, la teoría de la imitación tal como es elaborada por Tarde.

El Capítulo I del Libro I de SU (SU: 19-53) está dedicado íntegramente a la crítica del primer bloque de teoría. Para todas ellas la conducta suicida es producto de la acción de factores de orden psicopatológico. Estos factores son de distinto tipo según las distintas teorías. Para unas el suicidio en sí es ya una práctica psicopatológica específica a la que denominan monomanía suicida. Para otros, el suicidio no es en sí un tipo de locura, sino más bien el producto de estados distintos de locura. Para otros, es el resultado de un estado patológico específico, la neurastenia. Por último, para otros el factor que mejor explica el suicidio es la incidencia del alcoholismo y sus efectos perturbadores sobre la psique humana. Frente a todas estas propuestas explicativas, Durkheim contrapone la existencia de hechos probados que las niegan. La base de su argumentación consiste fundamentalmente en lo siguiente: demostrar la inexistencia de relaciones probadas y suficientemente demostrativas entre las variaciones de la tasa de suicidios y la de los esos estados psicopatológicos. En definitiu

va, la tesis a la que llega es suficientemente clarificadora de su posición es este terreno. "No hay ningún estado psicopatológico que sostenga con el suicidio una relación regular e incontestable. Una sociedad no tiene más o menos suicidios porque cuenta con más o menos neurópatas o alcohólicos. Aún cuando la degeneración bajo sus diferentes formas constituye un terreno psicológico eminentemente propicio a la influencia de las causas que puedan determinar a un hombre al suicidio, no constituye por sí misma una de esas causas. Se puede admitir que, en circunstancias idénticas, el degenerado se mata con mayor facilidad que el sujeto sano; pero no se mata necesariamente a causa de su estado. La virtualidad que reside en él no puede ponerse en acción más que bajo la influencia de otros factores que nos es preciso investigar " (SU: 53). Lo característico de ésta tesis consiste — pues en la radical inversión de las tesis criticadas. Un primer nivel de esa inversión lo acabamos de ver: los estados psicopatológicos no constituyen fuentes causales autónomas del suicidio, sino que actúan bajo la influencia de estados sociales. Sólo porque existen causas sociales esos estados pueden mostrar sus potencialidades suicidógenas. Pero además Durkheim insinúa algo que va mucho más lejos. En una nota a pie de página establece que "la locura (...) es, en parte, un fenómeno social" (SU: 20). De éste modo, no sólo la psicopatología no explica autonomamente nada, sino que además su campo de competencias debe ser explicado, por lo menos parcialmente, en base a la sociología. De éste modo, Durkheim insinúa la necesidad de construir una sociología de la locura que, aunque no elaborada sistemáticamente por él, puede contruirse partiendo de muchos elementos dispersos en sus distintas obras (ver Bastide, 1965).

El segundo bloque de críticas se lanza contra lo que hemos denominado

el positivismo radical. Como hemos ya destacado en el Capítulo I, éste había sido objeto de múltiples críticas en los artículos que anteceden a la DTS y en ésta misma obra. Ahora la crítica se construye de manera mas sistemática. Los primeros representantes de ésta escuela son los teóricos de la raza. Según éstos, cada raza tiene una aptitud diferenciada para el suicidio, de forma que las variaciones de las tasas de suicidio deben explicarse en función de la incidencia de las distintas razas sobre una determinada población. La refutación que Durkheim realiza de ésta hipótesis se organiza en dos partes. Por un lado, se pone en duda la claridad y la operatividad del concepto de raza. Más bien, apunta Durkheim, los teóricos de la raza — tienden a confundir ésta con las distintas nacionalidades (SU: 58). Por otro lado, a pesar de ésta imprecisión, y aún suponiendo que las distintas nacionalidades constituyeran razas distintas, no existe ninguna prueba empírica de la incidencia de las nacionalidades-razas sobre las tasas de suicidio. — En efecto, si se aísla lo que Durkheim llama el estado de civilización a que ha llegado un pueblo, que tiene un efecto autónomo sobre el suicidio, no aparece ninguna correlación entre variaciones en la tasa de suicidio y los distintos tipos de raza. Incluso una misma raza, (francesa, alemana, etc) puede tener tasas muy variadas de suicidio (SU: 58-68).

La segunda escuela del positivismo radical es la de la herencia. Según ella, la conducta suicida sería producto de transmisiones hereditarias de tipo genético (SU: 69) El argumento utilizado por Durkheim para invalidar esta propuesta explicativa consiste en ponerla a prueba en un campo crucial: la relación entre el número de suicidas y el número de suicidas que son hijos a su vez de suicidas. Los datos estadísticos no permiten establecer — correlaciones positivas (SU: 71-2). Lo que incide en realidad en los pocos

casos de conducta suicida continuada en el interior de una familia, es, más que la transmisión genética, la influencia que un modelo de conducta tiene sobre las nuevas generaciones. (SU: 73-4). Por otro lado, en éste caso, al igual que en el anterior de la psicopatología, los factores biológicos inscritos no tienen más que un valor explicativo mediato. "Sin duda, el suicidio no es posible a no ser que la constitución de los individuos no sea incompatible con él. Pero el estado individual que le es más favorable no consiste en una tendencia definida y automática (salvo en el caso - de los enajenados), sino en una actitud general y vaga, capaz, de adoptar formas distintas según las circunstancias, que permite el suicidio, pero no lo implica necesariamente y, por consiguiente, no lo explica" (SU: 81).

La tercera variante del positivismo radical es la que asigna a los factores cósmicos una influencia decisiva sobre el suicidio. De entre éstos se destacan dos: el clima y la temperatura atmosférica. La acción del clima sobre el suicidio se ha pretendido probar mostrando que existe una franja delimitada geográfica y climáticamente en Europa en la que el suicidio es más frecuente. La objeción a esa prueba, tal como la argumenta Durkheim, es que si bien los hechos son indudables la interpretación es equivocada. Lo que explica la existencia en esos países de una alta tasa de suicidios no es la incidencia del clima sino su estado de civilización, es decir, el alto grado de su tasa de industrialización y urbanización (SU: 84). Por su parte, las tesis sobre la incidencia de la temperatura atmosférica, que establece una relación causal entre el incremento de la temperatura y el alza de la tasa de suicidios, operan también con datos ciertos que se interpretan erróneamente. Es cierto que el suicidio es más frecuente en las estaciones más calurosas del año y en los periodos más calurosos del día, pero —

esto no es debido a causas físicas sino a causas sociales. Lo que ocurre, en efecto, es que el suicidio muestra su máximo de incidencia en los periodos en que más intensa es la vida social y éstos periodos coinciden plenamente con esas épocas. "Si se da el caso de que las muertes voluntarias se hacen más numerosas de enero a julio, no es porque el calor ejerza una influencia particular sobre el organismo, sino porque la vida social es más intensa. Sin duda, si ésta adquiere tal intensidad, es por el hecho de que la posición del sol (...), el estado de la atmósfera, etc., hacen posible que se desarrolle con mayor facilidad que durante el invierno. Pero no es el medio físico el que la estimula directamente; sobre todo, no es el que afecta al desarrollo de los suicidios. Estos dependen de condiciones sociales" (SU: 106). De nuevo, como en los casos anteriores, lo que se muestra como causa directa e inmediata aparece finalmente como un factor puramente mediato, cuya incidencia no es explicable con independencia de las causas sociales.

El tercer frente crítico de SU se abre contra la teoría de la imitación y su representante, Tarde. Ya hemos destacado anteriormente la importancia que la polémica con Tarde tiene en toda la elaboración de la obra. Las razones son obvias y las hemos expuesto en el Capítulo III. En los momentos en que se constituía la sociología durkheimiana, el único obstáculo relevante que se interponía en su camino para su consagración como paradigma sociológico lo constituía la sociología tardiana. Sus principios eran diametralmente opuestos y por esto, ante la imposibilidad de pactos o de mediaciones, la lucha por el reconocimiento imponía la aniquilación de la otra. Por ésto, en SU se va a intentar demostrar una vez más los bloqueos explicativos a que está sometida aquélla.

Durkheim hace explícitas desde un primer momento las repercusiones que tendría la aceptación de la teoría de la imitación: convertiría a la sociología en pura psicología. En efecto, la imitación es un factor puramente psicológico. "Que la imitación sea un factor puramente psicológico es algo que resulta con evidencia del hecho que pueda darse entre individuos que no están unidos por ningún lazo social" (SU: 107). La imitación habla tan sólo de olas de contagio y éstas actúan de manera automática, por el simple contacto de dos seres, en principio indiferentes, y los liga entre sí. Si la imitación explicara la tasa de suicidios todo hecho social podría ser explicado en términos psicológicos. Ahora bien, "Ya no es admisible que el hecho social no sea más que un hecho individual que se ha generalizado. Pero lo que es sobre todo sostenible es que esta generalización pueda ser fruto de no se sabe qué ciego contagio" (SU: 137).

Aclarados los principios fundamentales implicados en la teoría de la imitación, Durkheim pasa a revisarla y a evaluar sus fundamentos empíricos. Del análisis resulta que, si bien en su interpretación la imitación y el contagio son hecho innegables que ocurren en ocasión de relaciones inter-individuales, su existencia no tiene poder explicativo sobre la tasa de suicidio. "Del hecho de que el suicidio se puede comunicar de individuo a individuo, no se sigue a priori que ese contagio tenga efectos sociales, es decir, afecte a la tasa social de suicidios, único fenómeno que estudiamos. A pesar de que su existencia se pueda poner escasamente en duda, puede ser muy bien que sólo tenga influencias individuales y esporádicas" — (SU: 120). La prueba de ésta tesis se realiza de la manera siguiente. Si el suicidio fuera efecto de un proceso de imitación, debería poderse localizar una serie de centros de irradiación, de los cuales, por contagio, —

surgirían olas de imitación que irían de más a menos según se fueran alejando de esos centros. La comprobación de ésta hipótesis es factible por medio de la construcción de mapas de suicidios que tendría que representar gráficamente tanto los centros de irradiación como las zonas correspondientes de influencias. Con éstos mapas en la mano, Durkheim muestra la inexistencia del supuesto empírico predicho por la teoría. Los centros de irradiación no existen. "En definitiva, lo que nos muestran los mapas es que el suicidio, lejos de situarse más o menos concéntricamente alrededor de ciertos centros de irradiación a partir de los que iría degradándose de manera progresiva, se presenta, por el contrario, en grandes masas un poco homogéneas (pero sólo un poco) y faltas de todo núcleo central. Un tipo - tal de configuración ~~nada tiene~~ que demuestre la influencia de la imitación. Indica tan sólo que el suicidio no depende de circunstancias locales, variables de una ciudad a otra, sino que las condiciones que lo determinan tienen siempre una cierta generalidad. No hay ni imitadores ni imitados, - sino identidad relativa de los efectos, debida a una identidad relativa de las causas" (SU: 128-9).

Con la crítica a la teoría de la imitación cierra Durkheim su revisión de las teorías existentes sobre el campo que tematiza que prescinden de explicaciones sociológicas. Nuestra exposición se ha ceñido a mostrar los rasgos fundamentales de tales críticas, aunque sintetizando mucho las largas consideraciones durkheimianas. Sin duda, Durkheim cierra con éxito su refutación de las teorías alternativas. Aunque coincidamos con Pope (1976: 184-5) en que no todas las argumentaciones tienen la misma validez y en que la estrategia de invalidación es cambiante, no podemos dejar de destacar el éxito con que cierra Durkheim su empresa. Este éxito es tanto

más subrayable cuanto que su incidencia sobre la posterior literatura sociológica hará que tales hipótesis explicativas desaparezcan del panorama sociológico. En éste sentido, la crítica durkheimiana inaugura una época de explicaciones normalizadas sobre el suicidio y sobre todo el conjunto de conductas desviadas.

Para una cabal interpretación de SU, las críticas reseñadas destacan por su importancia en dos campos. Por un lado, porque delimitan claramente la alternativa teórico-metodológica de Durkheim frente a los estudiosos del suicidio que le precedieron. Por otro lado, porque son estratégicas en la arquitectura de la argumentación de la obra. En el primer sentido, lo que es destacable es que Durkheim realizara una crítica implícita del poder demostrativo de los datos empíricos y de las correlaciones fundadas entre variables. Esta crítica consiste en demostrar que ningún dato empírico es demostrativo por sí mismo o en su inmediata relación con otro con el que parece covariar, sino que para lograr tal estatuto debe someterse al control de otras variables que permitan desechar la influencia de causas amalgamadas y veladas. Un ejemplo muy significativo de esto son las tesis sobre la incidencia de la temperatura atmosférica sobre el suicidio. Pero además la alternativa básica de Durkheim consiste en proponer que los datos carecen de significación si no están encardinados en una teoría sistemática que permita dar cuenta de ellos. No toda correlación es una ley, sino que el enunciado de ésta sólo es posible cuando la correlación es predicha o tiene sentido en el interior de una teoría que permita contenerla.

Decíamos además que la crítica a las teorías no sociológicas tiene un peso decisivo en la arquitectura de toda la argumentación de la obra.

Veamos por qué. Durkheim lo da a entender de manera diáfana. "Existe para cada grupo social una tendencia específica al suicidio que no explican ni la constitución orgánico-psíquica de los individuos ni la naturaleza del medio físico. De ésto resulta, por eliminación, que debe depender necesariamente de causas sociales y constituir por sí mismo un fenómeno colectivo" (SU: 139). Se trata evidentemente del argumentum per eliminationem, tan decisivo en la arquitectura de todos los escritos durkheimianos (Lukes, 1973: 203; Pope, 1976: 186). Si los distintos factores extra-sociales son incapaces, por sí mismos y autonomamente, de dar cuenta de un determinado fenómeno, entonces sólo queda optar por otro tipo de explicación, la basada en factores sociales. La crítica a las otras teorías se convierte entonces en decisiva porque no sólo permite desecharlas, sino que constituye prueba adicional de la necesidad de la teoría sociológica. La falacia de la argumentación es evidente. Del hecho de que un universo fáctico x no sea agotado por los sistemas teóricos T_1, T_2, \dots, T_n , no cabe concluir ni que ninguno de esos sistemas sea incapaz de explicarlo parcialmente ni que necesariamente tenga que existir un sistema teórico adicional que lo agote y monopolice.

2.3. Los tipos de suicidio

Dado el objeto de estudio, es decir, la tasa de suicidios, y dada la necesidad de que sea explicado en base a causas sociales, estas causas serán tantas como tipos diferenciados de suicidio, pues, como se estableció en RMS, un efecto solo puede tener una causa. De aquí la importancia de una delimitación de los tipos de suicidio.

2.3.1. Problemas de la tipología

La construcción de una tipología inicial de suicidios es problemática. En efecto, tal tipología pretende tan sólo establecer la forma que adoptan los distintos suicidios, pero tal tema sólo es resoluble a partir de la información que brindan las estadísticas de suicidio. Ahora bien, tales informaciones no solo no están normalizadas de manera homogénea, sino que dependen de los caprichos de familiares y funcionarios, lo cual las hace inutilizables (SU: 144). El problema sería insoluble si en vez de partir de una tipología morfológica no se pudiera partir de una tipología etiológica, es decir, que diferencia los suicidios en función de las causas que los provocan (SU: 141). Al hacer ésto se está invirtiendo el camino normal de toda investigación: Ir de los tipos morfológicos para llegar a la -determinación de las causas que están detrás de ellos. Pero ésto constituye una necesidad impuesta por el estado actual de la información estadística. (SU: 141). De aquí el plan de investigación que la obra va a realizar. "Dejando a un lado, por decirse así, al individuo en tanto que individuo, sus móviles y sus ideas, nos preguntaremos (...) cuáles son las situaciones de los distintos medios sociales (confesiones religiosas, familia, sociedad política, grupos profesionales, etc.) en función de los cuales varía el suicidio. Tan sólo después, volviendo sobre los individuos, buscaremos cómo se individualizan esas causas sui generis hasta producir los efectos homicidas que implican" (SU: 148). Se parte pues a la búsqueda de los estados sociales que inciden sobre el suicidio, es decir, de lo que llama "los concomitantes sociales del suicidio" (SU: 148). Estos son múltiples y su especificidad se establece en base a la existencia de correlaciones firmes de tipo positivo o negativo entre las variaciones de un determinado estado o variable social

y las correspondientes de las tasas de suicidio. Pero tal determinación de causas sociales no puede ser más que un primer momento. Tras él, se realizará una agrupación de los distintos tipos basada en su semejanza (SU:141) Aquí estamos ya en presencia de los distintos tipos sociales de suicidio - y con ello de la teoría que los hace posibles e inteligibles. Por último, de los tipos sociales se pasará a la determinación de los tipos individuales en que se encarna, es decir, a lo que anteriormente se llamaba tipología morfológica (SU: 141). En base a ello se podrán establecer distintos tipos suicidas dependiente de los tipos sociales y explicarlos por las teorías que éstos suponen.

Tal es el método que Durkheim propone. Su resultado es obvio. Se llegará necesariamente a la fragmentación del concepto de suicidio en varios tipos diferenciados. "No hay suicidio, sino suicidios" (SU: 312). Pero además se establecerá una firme cadena lógica entre las causas sociales inmediatas del suicidio, las causas sociales teóricamente informadas que explican las incidencias de las primeras y los distintos tipos de conducta individual suicida. La ambición es grande: ligar, sin solución de continuidad las causas sociales del suicidio, con las conductas concretas e individuales de los suicidas. Unión entre los campos de lo colectivo y lo individual

La argumentación de Durkheim es obviamente débil e incurre con un vicio lógico típico también de gran parte de su obra. Se trata de la *petitio principii* (Lukes, 1973: 201-2). En efecto, si lo que pretende Durkheim es probar la existencia de causas sociales que explican el suicidio, constituye una petición de principio establecer desde el primer momento tales causas como el fundamento de la tipología del suicidio. De éste modo, lo que

se quiere probar ya está probado desde el principio y la argumentación adquiere una brillantez y evidencia que no hace más que hacer explícito ese vicio de partida.

2.3.2. El suicidio egoísta

El primer tipo social de suicidio que Durkheim diferencia es el egoísta. Para su construcción parte de un análisis empírico sobre las variaciones concomitantes entre la tasa de suicidios y ciertos estados sociales, que actúan como indicadores de una variable social independiente básica, la integración social. Esos estados o indicadores sociales son cuatro: los distintos tipos de sociedades religiosas, el distinto tipo de instrucción, la densidad de la sociedad familiar y determinados acontecimientos típicos de la sociedad política. En nuestra exposición los iremos analizando sucesivamente, mostrando en cada uno de ellos las peculiaridades de la explicación durkheimiana.

Existen marcadas correlaciones empíricas entre las oscilaciones de las tasas de suicidios y la adscripción religiosa. Las mas relevantes son las siguientes. Los protestantes se suicidan comparativamente más que los católicos (SU: 149-53). Dentro de los protestantes, son los anglicanos los que tienen una menor tasa de suicidios (SU: 160-1). Por su parte los judíos tienen la tasa más baja de suicidio en comparación ya se con los protestantes que los católicos. ¿Cómo se explican correlaciones tan marcadas? La razón, dice Durkheim, no puede residir en el contenido de las distintas doctrinas religiosas: todas prohíben tajantemente el suicidio. (SU: 156).

Tampoco puede residir en el carácter preservador que tiene, para los individuos que forman parte de ella, la existencia de una minoría religiosa en el seno de una sociedad que mayoritariamente tiene otra identidad de fe y culto. (SU: 154-5). Esta razón sólo podría explicar las diferentes tasas de suicidio de las distintas comunidades religiosas en el interior de una sociedad mixta, pero no sería suficiente para explicar las diferencias existentes entre esas mismas tasas al comparar sociedades religiosamente homogéneas (SU: 155). La razón tiene pues que residir en otras causas y, al determinar éstas, Durkheim lanza la hipótesis siguiente. El dato fundamental que diferencia a las distintas comunidades religiosas y que, a la vez, es la explicación de su distinta tasa suicida no es otro que la variable vitalidad de los grupos religiosos, es decir, el mayor o menor grado de integración en que el individuo se halla en el seno de tal grupo. "La única diferencia esencial existente entre el catolicismo y el protestantismo, es - que el segundo admite la libertad de examen en mucha mayor proporción que el primero" (SU: 156). Por su parte, dentro de las iglesias protestantes la anglicana es aquella que restringe más la libertad de examen. Prueba de ello es la existencia de un clero organizado y jerarquizado que monopoliza en gran parte el sacerdocio religioso. Esto implica a la vez una mayor homogeneización práctico-cognitiva de tal sociedad, pues el clero mantiene y asegura la existencia de una gran cantidad de dogmas y prácticas comunes. "Cuanto más intensa es la vida religiosa, tanto más precisa es la presencia de hombres que la dirijan. Cuantos más dogmas y preceptos haya cuya interpretación no sea abandonada en manos de las conciencias individuales, tanto más precisa es la existencia de autoridades competentes para establecer su sentido" (SU: 1613). Coherentemente con esto, el católico sufre todavía un mayor cierre sobre sus posibilidades individuales de libre interpretación:

la Iglesia monopoliza un saber que el fiel recibe ya hecho y adecuadamente interpretado. En efecto, el católico "recibe su fé ya hecha, sin exámen - (...) hay organizado todo un sistema jerárquico de autoridades, y con una precisión maravillosa, que hace que toda tradición resulte invariable. Todo lo que variación produce horror en el pensamiento católico." (Su: 157). Por su lado, siguiendo ésta línea argumental, el judaismo está todavía más integrado que el catolicismo (SU. 159-60), pues éste deja aún un cierto espacio para examinar libremente las cosas, mientras que en aquél el peso de la tradición y sus interpretaciones auténticas es total (SU: 156-7).

La lógica de la argumentación es pues la siguiente. La mayor o menor incidencia del suicidio depende de la mayor o menor integración de la sociedad religiosa. El indicador que nos permite medir ésta es doble: por un lado la existencia de libertad de examen o de un cuerpo amplio de dogmas y prácticas religiosas comunes; por otro lado, la existencia de un cuerpo - más o menos amplio de intelectuales organizados jerárquicamente que monopolizan la interpretación de tales saberes. Ambos indicadores están relacionados: A un mayor número de dogmas comunes corresponde una más densa y monolítica organización monopolista de intérpretes auténticos de ese saber y viceversa.

Pero el signo que Durkheim destaca más para medir la integración del grupo religioso es la libertad de examen. Las preguntas que nos debemos poner son las siguientes: porqué y en qué sentido se convierte ésta última en signo de aquella?; ¿ en qué consiste la integración socio-religiosa, - o más ampliamente, la integración social desde ésta perspectiva?.

La respuesta al primer interrogante es decisiva para comprender totalmente la explicación que Durkheim propone. "La libertad de examen no es en sí misma más que el efecto de otra causa. Cuando aparece (...) es porque los hombres sienten necesidad de libertad. Pues bien, ésta necesidad sólo puede tener una sólo causa: se trata del desquebrajamiento de las creencias tradicionales" (SU: 157). La libertad de examen, el análisis libre y racional de las cosas, sólo son el resultado de una crisis en el poder explicativo de los saberes tradicionales. Por otro lado, "si éstas reivindicaciones no se producen tan sólo durante una época y de forma pasajera, si se hacen crónicas, si las conciencias individuales afirman de manera constante su autonomía, es porque siguen sintiéndose arrastradas hacia posiciones divergentes, es porque no se ha vuelto a formar una nueva opinión que reemplace a la que ya no existe" (SU: 158). Destaquemos la hipótesis propuesta. Si la libertad de examen o de conciencia, en vez de ser una respuesta coyuntural a una crisis de la tradición, se institucionaliza, se convierte en signo de que, habiendo caído la tradición en crisis, ésta no ha sido superada y que, por lo tanto, los saberes comunes antiguos no han sido reemplazados por nuevos saberes. A la crisis ha seguido el vacío y la institucionalización de la libertad de examen es demostrativo de ello. Esto se muestra especialmente claro en el protestantismo. "Si el protestantismo asigna un espacio más amplio que el catolicismo al pensamiento individual es porque cuenta con menos creencias y prácticas comunes" (SU: 158). Es esto lo que explica sus carencias integradoras y no el contenido específico de su conciencia común. En efecto, el protestantismo es menos integrador porque tiene menos creencias comunes, no porque sus creencias comunes sean desintegradoras.

Podemos ya pasar al segundo interrogante. Desde la perspectiva de la libertad de exámen y la crisis de los universos tradicionales, el significado del concepto estratégico de integración es claro. Un grupo integrado forma una sociedad compacta. "Si la religión protege al hombre contra el deseo de destruirse (...) es porque es una sociedad lo que constituye a ésta sociedad es la existencia de un cierto número de creencias y prácticas, comunes a todos los fieles y tradicionales y, por consiguiente, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes sean tales estados colectivos, tanto más fuertemente integrada estará la comunidad religiosa" (SU: 173). La religión socializa a los hombres "vinculándoles en su conjunto a un mismo grupo de doctrinas y los socializa tanto mejor cuanto más amplio y más sólidamente constituido sea ese cuerpo de doctrina" (SU: 159).

Las tesis resultan así claras. La libertad de examen está vinculada a la crisis de las creencias tradicionales. Esta crisis supone que ha disminuido el número y vigor de las prácticas y creencias comunes antiguas y que no han surgido otras que las sustituyan. En cuanto que relativamente carente de prácticas y creencias comunes el grupo entra en una crisis de integración. De lo que resulta que, en este contexto específico, se entiende por sociedad integrada y, con ello, por integración social, la comunión grupal en creencias y prácticas comunes a ese mismo grupo.

El análisis del siguiente caso abordado por Durkheim asentará tal definición. Se parte de la existencia de una fuerte correlación empírica de signo positivo entre el crecimiento de las tasas de suicidios y el crecimiento de la tasa de instrucción de la población. Las pruebas son las siguientes: los protestantes, que son más instruidos, se suicidan más (SU: -

Podemos ya pasar al segundo interrogante. Desde la perspectiva de la libertad de exámen y la crisis de los universos tradicionales, el significado del concepto estratégico de integración es claro. Un grupo integrado forma una sociedad compacta. "Si la religión protege al hombre contra el deseo de destruirse (...) es porque es una sociedad lo que constituye a ésta sociedad es la existencia de un cierto número de creencias y prácticas, comunes a todos los fieles y tradicionales y, por consiguiente, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes sean tales estados colectivos, tanto más fuertemente integrada estará la comunidad religiosa" (SU: 173). La religión socializa a los hombres "vinculandoles en su conjunto a un mismo grupo de doctrinas y los socializa tanto mejor cuanto más amplio y más sólidamente constituido sea ese cuerpo de doctrina" (SU: 159).

Las tesis resultan así claras. La libertad de examen está vinculada a la crisis de las creencias tradicionales. Esta crisis supone que ha disminuido el número y vigor de las prácticas y creencias comunes antiguas y que no han surgido otras que las sustituyan. En cuanto que relativamente carente de prácticas y creencias comunes el grupo entra en una crisis de integración. De lo que resulta que, en este contexto específico, se entiende por sociedad integrada y, con ello, por integración social, la comunión grupal en creencias y prácticas comunes a ese mismo grupo.

El análisis del siguiente caso abordado por Durkheim asentará tal definición. Se parte de la existencia de una fuerte correlación empírica de signo positivo entre el crecimiento de las tasas de suicidios y el crecimiento de la tasa de instrucción de la población. Las pruebas son las siguientes: los protestantes, que son más instruidos, se suicidan más (SU: -

162-4); en el interior de cada comunidad religiosa, la tasa de suicidio es más elevada entre los más instruidos (SU: 165-6); en términos generales las profesiones liberales y literarias y las clases acomodadas, que gozan todas de un grado mayor de instrucción que el resto de la sociedad, tienen una tasa mayor de suicidio (SU: 166-7); en igual sentido, las mujeres menos instruidas que los hombres, se suicidan menos que éstos (SU: 166-7). - La única excepción al caso la constituyen los judíos que, aun teniendo una elevada tasa de instrucción, tienen una baja tasa de suicidio. Pero en tal caso, alega Durkheim, la tendencia hacia el suicidio, se ve contrariada - por una contratendencia mas poderosa que la hace impotente. Se trata - del alto grado de integración de su sociedad religiosa y del hecho de constituir comunidades minoritarias (SU: 168-70).

Como en el caso del protestantismo, el mayor grado de instrucción de todos estos grupos supone también la existencia de una mayor libertad de exámen. Y ésta supone también necesariamente la existencia de una crisis - en las creencias comunes tradicionales. "Los hombres no aspiran a instruir se más que en la medida en que se encuentren liberados del yugo de la tradición, puesto que mientras que ésta domina sobre las inteligencias, se - basta a sí misma y no tolera facilmente poderes rivales. Pero inversamente se busca la luz a partir del momento en que la oscura costumbre no responde ya a las nuevas necesidades." (SU: 162). La situación es pues la misma: la libertad de exámen supone la existencia de una honda crisis de las creencias ~~tradicionales~~ que no se ve acompañada por el surgimiento de otras - nuevas y adecuadas. La libertad de examen, la elevación del grado de instrucción, no son las causas de la desorganización, sino sólo signos y efectos de ésta. "El hombre busca instruirse y se mata porque la sociedad reli-

giosa de la que forma parte ha perdido cohesión; pero no se mata porque sea instruido. No es ni siquiera la instrucción que adquiere la que desorganiza la religión; Sino que es porque la religión se desorganiza por lo que se despierta la necesidad de instrucción" (SU: 171). Durkheim quiere apartarse claramente de cualquier ambigüedad que le pueda situar en el terreno del - pensamiento conservador típico de la Restauración. No es la instrucción, - no es la ciencia, las que disuelven los mecanismos tradicionales de integración social. Estas son más bien las únicas respuestas adecuadas a una crisis que las trasciende y las ha puesto como salida necesaria. El problema es que ambas no han sido capaces de llenar ese vacío dejado por los saberes tradicionales comunes. Pero sólo por medio de ellas se llegará a tal situación. La fé cientista de Durkheim es firme en éstos párrafos: "lejos de que la ciencia sea la fuente del mal, constituye el único remedio de que disponemos. Una vez que las creencias establecidas han sido arrastradas por el curso de las cosas no se las puede restablecer artificialmente, sino que sólo queda la reflexión como lo único capaz de ayudarnos a conducirnos en la vida (...) ((la ciencia)) no tiene la influencia disolvente que se le achaca, sino que es el único arma que nos permite luchar contra la disolución de aquello de lo que ella misma resulta" (SU: 171-2).

De nuevo el esquema explicativo se repite y el concepto de integración social queda definido en los mismos términos. La libertad de examen y el consiguiente crecimiento en el grado de instrucción y de explicaciones científicas de la realidad, son signos de la crisis de los universos tradicionales. Esta crisis no va acompañada por la emergencia de nuevos universos alternativos. Por ésto, supone una crisis en los sistemas de integración social. De éste modo éste último concepto queda definido de nuevo

como comunión grupal de creencias y prácticas comunes a ese grupo.

Los otros dos casos abordados por Durkheim nos permitirá definir más estrictamente el concepto clave de integración social. Se trata, como anunciamos, de los casos de la sociedad doméstica y de la sociedad política.

Al analizar las relaciones entre las tasas de suicidio y la sociedad doméstica, Durkheim parte de la diferenciación de las distintas situaciones posibles en el interior de tal sociedad. Estas situaciones, que comportan la presencia de roles sociales específicos, son las siguientes: soltero/a, casado/a, viudo/a, calificados los dos últimos por la presencia o ausencia de hijos. Las correlaciones existentes entre esas situaciones y las tasas de suicidio son las siguientes: a) Los solteros se suicidan más que los casados, a partir de los 20 años (SU: 184). Antes de esa edad los casados lo hacen más que los solteros (SU: 183-4). b) Las mujeres y hombres casados tienen tasas diferentes de suicidios, que varían con los países. Unas veces es mayor la de las primeras y otras la de los segundos (SU: 184-5). c) Los viudos se suicidan más que los casados pero menos que los solteros (SU: 185). Los dos sexos tienen comportamientos distintos que dependen de lo señalado en b). d) Los casados sin hijos se suicidan más que los casados con hijos, pero, salvo para el caso de las mujeres (SU: 196), menos que los solteros (SU: 193). e) los viudos sin hijos se suicidan más que los viudos con hijos, y éstos más que los casados con hijos (SU: 194-5). f) cuando las familias son más densas sus componentes se suicidan menos que cuando son menos densas, es decir, que cuando tienen un número menor de miembros. (SU: 208).

Estas son las distintas correlaciones entre la tasa de suicidio y las distintas situaciones de la sociedad doméstica que es preciso interpretar. Para hacerlo convenientemente conviene diferenciar en la sociedad doméstica dos tipos de sociedades: la matrimonial, formada exclusivamente por el marido y la mujer, y la familiar, formada por éstos y el conjunto de los hijos (SU: 191). Establecida esta diferenciación, Durkheim sostendrá que desde la perspectiva analítica (integración social) con que enfoca las relaciones entre la sociedad doméstica y la tasas de suicidios, es la sociedad familiar la que aparece como fuente específica de preservación frente al suicidio. Esto no quiere decir que la sociedad matrimonial carezca de efectos relevantes en éste campo, sino que éstos han de ser evaluados a otro nivel analítico. Más tarde, al analizar el suicidio anómico, veremos que la conservación o ruptura efectiva o posible del vínculo matrimonial tiene efectos sobre la práctica suicida. Pero esto afecta a una perspectiva analítica distinta: la de la regulación social. "El matrimonio tiene - claramente una acción preservadora sobre el suicidio (...) Pero es muy restringida y además no se ejerce más que a favor de un sexo" (SU: 207). La prueba de esto es que si bien los casados sin hijos se suicidan menos que los solteros, las casadas en esa situación lo hacen más que las solteras. Pero los efectos preservadores frente al suicidio de la sociedad doméstica se hacen homogéneos y universalmente positivos en el caso de la sociedad doméstica familiar. "Resulta que el factor esencial de la inmunidad de los casados está constituido por la familia, es decir el grupo completo formado por los padres y los hijos (...) esta preservación es tanto mas completa cuanto más densa es la familia, es decir, cuanto mayor número de elementos comprenda" (SU: 208). De aquí que, desde la perspectiva de la sociedad familiar, se pueda sostener esta tesis que homogeneiza sociedad doméstica y

sociedad religiosa: "la sociedad doméstica, al igual que la sociedad religiosa, es una fuerza poderosa de preservación contra el suicidio" (SU: 208) La razón de éstos efectos benéficos es idéntica a la que actuaba en el caso de la sociedad religiosa: No son los contenidos específicos de la vida familiar, ni, a diferencia del artículo antes comentado de 1888, determinadas características intrínsecas de los sentimientos familiares, sino el simple hecho de ser un grupo integrado. La integración de tal grupo varía en razón de su densidad, y es ésta la causa por lo que la densidad sirve para medir a aquella. Analicemos éste aspecto para mostrar doblemente en qué sentido la densidad afecta a la integración y qué es lo que significa la integración social desde esta perspectiva.

Durkheim sostiene la siguiente tesis fundamental que citaremos por extenso porque en ella se sostienen los elementos claves para resolver las interrogaciones propuestas. "En efecto, la densidad de un grupo no puede rebajarse sin que disminuya su vitalidad. Si los sentimientos colectivos tienen una energía particular es porque la fuerza con que lo siente cada conciencia individual repercute sobre todas las otras y éstas sobre aquellas. La intensidad que alcanzan depende del número de conciencias que lo sienta en común (...). Por consiguiente, en el seno de una familia poco numerosa, no pueden ser muy intensos los sentimientos, los recuerdos comunes porque no existen suficientes conciencias para representarlos y reforzarlos al participar en común en ellos. No se pueden formar en tal caso esas sólidas tradiciones que actúan como vínculos entre los miembros de un mismo grupo, que incluso los sobreviven y ligan entre sí a las sucesivas generaciones (...). No sólo son débiles los estados colectivos en ella, sino - que no pueden ser numerosos, pues su número depende de la actividad con

que las concepciones y las impresiones se intercambian, circulan de un — sujeto a otro y, por otro lado, este intercambio es tanto más rápido cuanto más gente participe en él. En una sociedad suficientemente densa esta — circulación es ininterrumpida" (SU: 213-4). El texto nos sirve en principio para contestar a esa primera pregunta: ¿en qué sentido la densidad familiar habla de la integración de ese grupo? La tesis se dibuja de la siguiente manera. Se parte de la determinación del volumen y la densidad moral del grupo. Estos conceptos habían sido ya utilizados, como vimos en la DTS. Lo característico de su utilización presente es que resultan identificados. — Durkheim es consciente de ese cambio y lo explica en una nota a pie de página: en el caso de la sociedad familiar se puede suponer que ambos conceptos están unificados, porque todo incremento en volumen conlleva un incremento en la interacción y por lo tanto un crecimiento en la densidad moral (SU: 214-5). Una vez aclarado esto, el argumento puede ser sintetizado de la manera siguiente: todo crecimiento en volumen conlleva crecimiento en densidad moral; por su parte, éste último conlleva una elevación de la interacción social dentro del grupo; a su vez, ésta comporta un incremento en la comunicación que, por su lado, da lugar a un aumento en las posibilidades de creación y mantenimiento de sentimientos, recuerdos, tradiciones comunes dotadas de una gran intensidad; por último, esto supone que el grado de integración del grupo es alto y, dado esto, que la tasa de las desviaciones de sus miembros (por ejemplo el suicidio) es baja.

En el interior de esa cadena explicativa, pues, la densidad familiar es directamente proporcional a la integración del grupo. Es esto lo que le permite actuar como indicador de ésta última. Pero además las tesis que — vinculan densidad interactiva e integración social suponen nuevas especi-

ficaciones sobre éste último concepto, cuyo significado parcial ya habíamos establecido anteriormente. "decir de un grupo que tiene menos vida en común que otro, es decir también que está menos integrado, pues el estado de integración de un grupo social no hace más que reflejar la intensidad de la vida colectiva que en él circula. Está tanto más unificado y es tanto más resistente cuanto más activa y continúa la relación entre sus miembros" - (SU: 214). El último párrafo, así como el extenso texto anteriormente reproducido, nos permiten reconstruir el significado del concepto de integración - en este contexto. La integración sigue siendo igual al grado de comunión en sentimientos, en estados colectivos, pero ahora se especifica cómo se crea y se mantiene la intensidad de tal estado. Se establece pues que una densa interacción social es condición indispensable para la creación y conservación de estados colectivos de una intensidad media suficiente y que, por lo tanto, es condición para la integración del grupo. Si en el caso de las sociedades religiosas y de la instrucción se tematizaba el contenido del estado de integración social, en el caso presente ese contenido es puesto en relación con aquellos procesos sociales que lo hacen posible, al doble nivel de su creación y de su conservación.

El mismo resultado surge del análisis del último caso de suicidio egoísta. Surge éste del estudio de las relaciones entre las oscilaciones de la tasa de suicidio y las distintas coyunturas por qué puede atravesar la sociedad política. Los casos reseñados son los siguientes: a) la tasa de suicidio desciende en las sociedades "jóvenes, en vía de evolución y concentración" (SU: 215), aún cuando Durkheim no hace más que reseñar algunas informaciones pocos consistentes sobre el caso. b) la tasa de suicidio desciende en ocasión de crisis sociales profundas, como es el caso de las revoluciou

nes (SU: 216). C) también desciende en ocasión de guerras nacionales. — (SU: 218).

La explicación de éstos datos sigue la lógica de las explicaciones precedentes. De nuevo es el grado oscilante de integración social el que explica las variaciones de las tasas de suicidios. La creación o concentración de una sociedad, las crisis políticas agudas y las guerras nacionales suponen momentos de fuerte integración social. "Las grandes conmociones sociales, al igual que las grandes guerras sociales, avivan los sentimientos colectivos, estimulan el espíritu de partido tanto como el patriotismo, la fe política tanto como la fé nacional, y, al concentrar las actividades en vista a un nuevo fin, determinan, al menos durante un periodo, una integración más fuerte de la sociedad. La positiva influencia, cuya existencia — acabamos de establecer, no proviene de la crisis, sino de las luchas que ésta provoca. Dado que obliga a que los hombres se aproximen para encarar un peligro común, el individuo piensa menos en sí y más en lo que es común" (SU: 222). La relación entre esas crisis y el incremento de la integración social es idéntica a la del caso precedente. Las crisis suponen un incremento de la interacción social, la cual, por su parte, determina un incremento en la comunicación, el cual implica un incremento de las posibilidades de creación y conservación de estado sociales comunes, lo cual conlleva un incremento en la integración social. También desde ésta perspectiva se asiste a la determinación del concepto de integración tal como ha resultado del análisis de la sociedad familiar. Si bien el contenido de tal integración sigue siendo la comunión en sentimiento y creencias comunes al grupo, se destaca ahora el proceso social interactivo que lo hace posible, ya sea en el sentido de crearlo ya en el de mantener intacta su intensidad.

El resultado final a que llega el análisis de todos estos casos es, pues, que "el suicidio varía en razón inversa al grado de integración de la sociedad religiosa, (...) doméstica, (...) política" (SU: 222). Dado que esta variación no depende de las características intrínsecas diferenciales de esas distintas sociedades, ni de los contenidos específicos de las representaciones sociales en ellas existentes, se puede dar un paso suplementario hacia la abstracción. Así surge una ley sociológica de máxima importancia. "Llegamos a ésta conclusión general: el suicidio varía en razón inversa al grado de integración de los grupos sociales de que forma parte el individuo" (SU: 223). Estamos ya ante una teoría que supera el marco concreto de los medios sociales restringidos que han servido para construirla y verificarla. No se habla de integraciones sociales específicas, sino de ésta en su máxima generalidad. A partir de esto su aplicación a cualquier grupo social es posible.

Si el suicidio varía en razón inversa al grado de integración, entonces la designación específica de este tipo de suicidio es adecuada: estamos ante un tipo de suicidio egoísta. En efecto, "la sociedad no puede desintegrarse sin que, en la misma medida, el individuo no se segregue de la vida social, sin que sus fines específicos no se hagan preponderantes sobre los fines comunes, sin que su personalidad, en una palabra, no tienda a situarse por encima de la personalidad colectiva. Cuanto más se debilitan los grupos a que pertenece, tanto menos depende de ellos, tanto más por consiguiente depende tan sólo de sí mismo hasta el punto de no reconocer mas reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados. Así pues, si se conviene llamar egoísmo a esta situación en que el yo individual se afirma en exceso frente al yo social y a costa de éste último, podremos dar el

nombre de egoista al tipo específico de suicidio que resulta de una individuación desmesurada" (ISW: 223). Queremos dar tan sólo las razones de por qué el suicidio que se relaciona en éstos términos con la desintegración social se denomina egoista. Más tarde abordaremos detenidamente las razones que permiten a Durkheim pasar de la determinación de situaciones sociales caracterizadas por la desintegración a lo que se considera su efecto causal específico, la aparición de conductas individuales suicidas. Sólo en este contexto se podrá comprender el concepto de egoismo y la relación fundamental entre dos componentes esenciales: el yo individual y el yo social.

2.3.3. El suicidio altruista

La ley establecida para explicar las causas sociales del suicidio egoista ha de ser matizada. En efecto, si bien la desintegración social lleve al suicidio, también es cierto que una excesiva integración tiene los mismos resultados. En el orden de la vida nada es bueno sin medida. Y es este principio metodológico, que está en el centro de la concepción durkheimiana de la patología social (como ya vimos en el Capítulo II y analizaremos más adelante en este Capítulo) lo que hace posible la construcción del concepto de suicidio altruista, cuya posibilidad está también dada en la teoría de la integración social.

Los datos empíricos que Durkheim utiliza para la fundamentación de este nuevo tipo son de dos órdenes. Por un lado, analiza el estatuto de la conducta suicida en las sociedades primitivas. Aquí los datos no permiten la utilización del método de las variaciones concomitantes, pues la información es demasiado escasa. Por el contrario, el otro caso al que se aplica

tica radica en una carencia marcada de individuación personal. "Dado que - todas ((las sociedades primitivas)) comprenden un número reducido de elementos, todo el mundo desarrolla una vida idéntica, todo es común a todos, - ideas, sentimientos, ocupaciones. A la vez, por la misma razón de que el - grupo es pequeño, está cerca de cada uno y no puede perder así a nadie de vista; el resultado es que la vigilancia colectiva es continua, se extiende a todo y previene fácilmente las divergencias. Faltan así los instrumentos para que el individuo se haga con un medio especial, a cuyo abrigo pueda - desarrollar su naturaleza y adquirir una fisonomía que solo sea suya. Indistinto de sus compañeros, por decirlo así, no es mas que una parte alícuota del todo, sin valor en sí mismo" (SU: 238). Tales condiciones constituyen la fisiología normal del agregado, pues corresponde a los condicionamientos de tipo morfológicos especificados en la DTS. Pero en tales condiciones también se puede dar un tipo característico de conducta desviada: aquélla que agrava hasta límites patógenos los mismos mecanismos eufuncionales de integración. Surge así la posibilidad lógica e histórica de situaciones de exceso de integración: Lo que Durkheim llamará altruismo. Este supone "que el yo no se pertenece, (...) que se confunde con algo distinto de él mismo (...), que el polo de su conducta se sitúa fuera de él"(SU: 238). Dada esta situación de desviación, surge el suicidio altruista. Y este, aunque suicidio en sentido propio, se diferencia netamente del egoista. En efecto, mientras que éste último es producto de un exceso de individuación, aquél otro es debido a una individuación demasiado rudimentaria. El uno proviene del hecho de que la sociedad, desagregada en determinados puntos o incluso en su conjunto, deja que el individuo se le escape; el otro, de que le tiene demasiado estrechamente bajo su dependencia" (SU: 238). El suicidio es pues resultado del estado de altruismo y éste no es mas que un estado de excesi-

va integración del individuo en el grupo. "Para que el individuo tenga un espacio tan reducido en la vida colectiva, es preciso que se encuentre casi totalmente absorbido en el grupo y, por consiguiente, que éste esté fuertemente integrado. Para que las partes tengan un espacio tan reducido de existencia propia es preciso que el todo forme una masa compacta y continua" (SU: 237). Dada la definición de integración con que, según vimos, opera Durkheim, esto significa que en la situación de altruismo existe un exceso en los mecanismos interactivos grupales que lleva a un alto índice de sentimientos y creencias de tipo común, dotados además de una intensidad especialmente elevada. En tal situación, el yo pierde todo espacio de realización y valoración y se encuentra a disposición de deformaciones desviadas. Tal situación es típica no sólo de las sociedades primitivas, sino de algunos complejos institucionales típicos de la sociedad moderna, como es el caso del ejército. Según vamos a ver, tanto los suicidios primitivos como los de los militares, comportan un mismo tipo de explicación, basada en el altruismo o exceso de integración.

En relación a las sociedades primitivas, Durkheim sostiene que aunque altruista en todos los casos, el suicidio en ellas recurrente puede ser diferenciado en subtipos, dependiendo del tipo de relación que suponen entre la sociedad y el individuo-suicida. Estos subtipos son tres. En primer lugar, el suicidio altruista obligatorio (SU: 238) que se da cuando la sociedad exige de sus miembros la práctica del suicidio en ocasión de ciertos acontecimientos. Los acontecimientos más usuales son los siguientes: individuos que han llegado a la vejez, mujeres en ocasión de la muerte de sus maridos, clientes y servidores en ocasión de la muerte de su señor (SU: 235-6). En segundo lugar, aparece el suicidio altruista facultativo, en el que si bien

no existe una exigencia ineludible de darse muerte, se sugiere básicamente como cuestión de honor (SU: 240). En tercer y último lugar, está el suicidio altruista agudo, una de cuyas variantes es el místico (SU: 245). Aquí no existe exigencia ni suggerencia, sino que la acción suicida es fruto de un estado agudo de abnegación por parte del individuo, que le lleva a despreciar su propia vida en función de los intereses del grupo. El caso típico es el del martir-suicida (SU: 241-3).

El análisis de los suicidios entre militares plantea el problema de la adecuación del concepto de altruismo para el análisis de conducta típicas de las sociedades avanzadas. Siguiendo las líneas generales de las tesis expuestas en DTS y ratificadas en múltiples ocasiones posteriores, Durkheim destaca como propia de tales sociedades el alto grado de autonomía individual. Es esto lo que hace posible que, dado que el individualismo es moral y normativo, la práctica del egoísmo sea su tipo específico de desviación. Pero es esto lo que hace también altamente improbable que las prácticas desviadas altruistas aparezcan en ellas. "En nuestras sociedades contemporáneas, dado que la personalidad individual goza de una mayor libertad en relación a la personalidad colectiva, no puede estar muy extendido ese tipo de suicidio" (SU: 246). "Y en efecto, así es. Durkheim tan sólo lo localiza en un espacio institucional delimitado, el de la sociedad militar, destacando en repetidas ocasiones que lo que hace posible y explicable su existencia en tal medio, es la prolongación o supervivencia de mecanismos integrativos propios de las sociedades primitivas en él. "Es el suicidio de las sociedades inferiores el que sobrevive entre nosotros por la razón de que la misma moral militar es, en ciertos aspectos, una supervivencia de la moral primitiva" (SU: 260).

El punto de partida consiste en la constatación de una tasa de suicidios especialmente elevada en el seno del ejército (SU: 247). Esta tasa - queda especificada de la siguiente manera: los soldados, suboficiales y oficiales se suicidan más que los civiles (SU: 248-50). De entre todos estos grupos, los que más se suicidan son los oficiales y suboficiales (SU: 249). A la vez, las tropas profesionalizadas y de élite lo hacen más que las regulares (SU: 258-9).

La explicación que se ha dado de éstos datos ha sido cambiante. Se ha hablado de la incidencia del alcoholismo. Durkheim no acepta tal hipótesis pues si, como se ha probado anteriormente, el alcoholismo no explica las variaciones de las tasas de suicidio a nivel general, tampoco lo puede hacer en los casos particulares (SU: 250). También se ha argumentado que lo que provoca esa mayor incidencia de la práctica suicida es el disgusto ante la vida de servicio (SU: 251). Pero Durkheim refuta brillantemente tal hipótesis. - No tiene ningún valor explicativo, nos dice, pues está negada por los hechos ya que la tasa de suicidio crece con la permanencia en el ejército-cuando por lo tanto ha habido un periodo de adaptación más prolongado- (SU: 251-2) y lo mismo ocurren con el grado de profesionalización: oficiales y suboficiales, cuya permanencia en el ejército es fruto de su libre elección y que cumplen además papeles menos subordinados que los de los simples soldados se matan más que éstos (SU: 253-4). La causa tiene que ser otra y presumiblemente directamente contraria a las expuestas. "El coeficiente de agravación propio de ésta profesión está causado, no por el disgusto que inspira, sino, - por el contrario, por el conjunto de estado, de hábitos adquiridos o predisposiciones naturales que constituyen el espíritu militar" (SU: 254). La explicación se desplaza hacia el análisis del espíritu militar, es decir, hacia

el conjunto de estados colectivos, creencias y sentimientos comunes característicos de la sociedad militar. ¿Cómo se muestran éstos? En la práctica del característico comportamiento militar. "La primera cualidad de un soldado es una especie de impersonalidad que no se encuentra en ninguna parte, en el mismo grado, en la vida civil (...). La disciplina exige que obedezca sin discutir e incluso, a veces, sin comprender. Pero para esto es necesaria - una abnegación intelectual que no es en absoluto compatible con el individualismo" (SU: 254). En la sociedad militar, sus propios mecanismos de integración llevan hacia un exceso de control y presencia de los colectivos, hacia lo que podríamos llamar una socialización desindividualizadora. El individuo integrado en el grupo llega a estarlo hasta el punto de despersonalizarse. Y esta despersonalización no es otra cosa que un caso típico de lo que se ha llamado altruismo. "En una palabra, el soldado tiene el principio por el que rige su conducta fuera de sí mismo; lo que es característico del estado de altruismo" (SU: 254). Podemos ahora concretar esa proximidad que anteriormente destacábamos entre la sociedad militar y la primitiva. "De entre todas las partes que forman nuestras sociedades modernas, el ejército es, por demás, aquella que recuerda mejor la estructura de las sociedades inferiores. Consiste también en un grupo macizo y compacto que encuadra fuertemente al individuo, impidiéndole que actúe en base a movimientos propios" (SU: 254). La sociedad militar se caracteriza por su tipo de solidaridad mecánica y con ello, por la posibilidad de que la práctica desviada que en ella se origine sea de tipo altruista. Hasta tal punto es así, que el suicidio militar es tanto más elevado cuanto más cercana está la sociedad en su conjunto de la fase de solidaridad mecánica. Allí donde el individualismo ha hecho menos progresos en el conjunto de la sociedad, la sociedad militar, al no verse contrarrestada por fuerzas exteriores a ellas de signo contrario, tiende a ser más altruista

ta (SU:257-8). Por el contrario, allí donde han ido afirmándose la sociedad moderna y su característico credo individualista, acaban por afectar a los principios de integración propios de la sociedad militar, teniendo por efecto una baja relativa de su tasa de suicidios. "Se ha producido en todos los países un retroceso del espíritu militar. Con razón o sin ella esos hábitos de obediencia pasiva, de ciega sumisión, en una palabra, de impersonalidad (...) se han encontrado cada vez más en contradicción con las exigencias de la conciencia pública. Por consiguiente, han perdido terreno. Con el fin de dar satisfacción a las nuevas aspiraciones, la disciplina se ha hecho menos rígida, menos absorbente" (SU: 259-60).

Así pues, la tesis que presentábamos al principio queda confirmada. En efecto, si bien es cierto que una desintegración-individuación excesiva lleva hacia el suicidio, también lo es que una integración-desindividuación excesiva produce los mismos resultados. Aunque el concepto de integración no recibe una definición estricta en el caso del suicidio altruista, podemos destacar que lo que se tiende a subrayar es el hecho de que debe suponer siempre algún tipo de equilibrio entre lo colectivo y lo individual. Desde éste punto de vista, como más tarde destacaremos, un sistema integrado es — aquél en que la comunión grupal en sentimientos y creencias comunes, generada y sostenida por una densa interacción, no conlleva una total despersonalización de los individuos.

2.3.4. El suicidio anómico

Los suicidios egoísta y altruista no agotan la tipología so-

cial. Existen todavía otros dos tipos: anómico y fatalista. Si los dos primeros denotan fallos en el sistema de integración social, éstos dos últimos lo hacen, a su vez, en el sistema de regulación social. En ambos casos se está tematizando el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad pero desde perspectivas analíticas diferentes en cada uno de ellos. Y estas perspectivas analíticas son posibles porque las relaciones reales individuo-sociedad se desarrollan en dos planos diferenciables. "La sociedad no es sólo un objeto que atrae hacia sí, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula." (SU: 2641). En el primer caso, se trata de los mecanismos de integración y de sus posibles desviaciones patológicas (egoísmo y altruismo); en el segundo, se trata de los mecanismos de regulación y de sus correspondientes deformaciones patológicas (anomia y fatalismo). De aquí que el suicidio anómico, y por consiguiente la anomia, se diferencie de los suicidios egoístas y altruistas "por el hecho de que depende, no del modo en que los individuos están ligados a la sociedad, sino en la manera en que ésta los regula" (SU: 2888). Más tarde analizaremos de manera explícita las diferencias entre regulación e integración sociales. Ahora nos conformamos con explicitar que las posibilidades de diferenciar la anomia y el fatalismo del egoísmo y el altruismo no se basan en las características intrínsecas de los datos empíricos que son mostrados como ejemplos suyos, sino en la teoría que diferencia integración y regulación sociales. Sólo porque ésta pone de distinta manera las posibles relaciones individuo-sociedad son diferenciables, en el seno de tipos sociales específicos, los distintos casos de suicidios, o de manera más general, de conductas más desviadas.

Así pues, el punto de partida de la tipología de suicidio anómico y

fatalista radica en la siguiente proposición. "Existe una relación entre la manera en que se ejerce la acción reguladora ((de la sociedad)) y la tasa social de suicidios (SU: 264). Si la sociedad no regula de manera adecuada la acción del individuo aparecerán conductas desviadas.

El primer tipo de desviación ligado al sistema de regulación es la anómica. Su construcción constituye una respuesta teórica a la incidencia que tiene sobre la tasa de suicidios distintos acontecimientos o comportamientos sociales ligados ya sea a la vida económica, ya a la vida en el seno de la sociedad doméstica. Los iremos analizando sucesivamente.

Durkheim parte de la constatación de una probada correlación entre las variaciones de las tasas de suicidio y las fluctuaciones coyunturales que afectan a la vida económica. Todo periodo de crisis económica, ya sea de auge o de depresión, comporta una agración notable de la tasa de suicidios (SU: 264-5). La razón de ésto no radica en las variaciones que determinan la pobreza o riqueza relativa de los sujetos, sino en un hecho más fundamental que las aproxima a otros tipos de crisis que afectan a otros órdenes de la vida social: Es el ser crisis, es decir, pérdida del orden social establecido. "Si las crisis industriales o financieras aumentan los suicidios, no es porque creen pobreza, ya que las crisis de prosperidad tienen el mismo resultado; es porque son crisis, es decir, perturbaciones del orden colectivo. Toda ruptura de equilibrio, aún cuando su resultado sea un mayor bienestar y un alza de la vitalidad general, empuja hacia la muerte voluntaria. Todas las veces que se producen graves reorganizaciones en el seno del cuerpo social, se deban a un repentino movimiento de crecimiento o a un cataclismo inesperado, el hombre se mata con más facilidad"

(SU: 271). La razón reside, pues, en la quiebra del orden social económico. Y ésta quiebra significa que tanto las definiciones sociales vigentes de los valores que se intercambian, como los mecanismos normalizados de distribución social quedan afectados. Una vez quebrados, se asiste a vertiginosos procesos de movilidad vertical ascendente o descendente que desconcierta a los individuos que los sufren, al no estar socializados para el cumplimiento de los nuevos papeles asignados. De aquí el incremento de la tasa de — suicidio.

Como acabamos de ver, Durkheim vuelve de nuevo a analizar el problema del orden social económico. El tema ya había sido analizado en el libro de la DTS dedicado a la patología social y en SO y LS. En los Capítulos II y IV hemos dado cuenta de las tesis que allí se proponen. Lo que ahora es de destacar la continuidad o coherencia de SU en el tratamiento del tema. El orden económico sigue definiéndose en términos de intercambio y distribución y siguen manteniéndose las tesis sobre la necesidad de un control socio-moral sobre los mecanismos que en él actúan. Veámoslo más detenidamente.

El valor de las cosas y de los servicios no responde a ninguna característica intrínseca, sino a puras definiciones sociales. Cada sociedad establece las suyas. "En cada momento histórico, existe en la conciencia moral de las sociedades una sensación oscura de lo que valen respectivamente los diferentes servicios sociales. De la remuneración relativa debida a cada uno de ellos (...) Las diferentes funciones están algo así como jerarquizadas en la opinión pública y se le atribuye a cada uno un cierto coeficiente de bienestar según el lugar ocupado en la jerarquía" (SU: 276).

Este orden económico, que comúnmente es considerado equitativo (SU:279), determina pues lo que gráficamente llama Durkheim "el máximo de bienestar que cada clase de la sociedad puede intentar alcanzar" (SU: 276). En tal situación, cada cual sabe su cometido y lo que es esperable de su realización. "Bajo ésta presión, cada cual, en su esfera, se dá vagamente cuenta del punto extremo hasta el que pueden ir sus ambiciones y no aspira a nada que lo trascienda. Si, por lo menos, es respetuoso con las reglas y dócil a la autoridad colectiva, es decir, si tiene una sana constitución moral, siente que no es bueno exigir más" (SU: 277). Sus pasiones quedan calmadas; no hay resignación ante lo inalcanzable, sino pío cumplimiento de un destino moralmente inobjetable. " Es ésta satisfacción media la que da lugar a ese sentimiento de alegría sôsegada y activa, a ese gozo de ser y vivir que tanto para las sociedades como para los individuos, es lo característico - de la salud" (SU: 277).

En la esfera de la distribución de los distintos sujetos para los distintos papeles ocurre lo mismo. Los hombres no sólo intercambia servicios de valor desigual, sino que además han de cumplir papeles desigualmente valorados. La sociedad es quien debe establecer quién ocupa cada uno de ellos. La distribución debe ser justa o tenida por tal. " De nada serviría que cada uno considerara como algo justo la jerarquía de las funciones tal cómo es conformada por la opinión, si, a la vez, no se considerara como igualmente justo el modo en que se reclutan esas funciones. El trabajador no armoniza con su situación social si no está convencido de que tiene justo lo que debe tener" (SU: 277)). La sociedad, así, debe fijar "la manera en que las diferentes funciones deben resultar accesibles a los particulares" (SU: 278). Y el cumplimiento de ésta misión es ineludible para que exista

armonía social ya que, dado que el reparto de aptitudes valorables socialmente es desigual por nacimiento, ésta desigualdad natural habrá de quedar consagrada socialmente, y sólo si así ocurre será adecuada y aceptada por todos (SU: 278). "Será pues precisa aún una disciplina moral para hacer aceptar su situación inferior, producto del azar del nacimiento, a aquéllos que la naturaleza ha favorecido en medida más escasa" (SU: 278). Pero tal disciplina será aceptada al ser justa.

Pues bien, si bien es cierto que la asignación de valores y la distribución de tareas sociales entre los distintos servicios y sujetos es algo que se da en condiciones normales y que, llevando la impronta de la sociedad, constituye un orden legítimo y aceptado (SU: 279), en ocasión de crisis económica depresiva o expansiva, ese orden queda roto. Y esa ruptura supone anomia: indefinición social del orden económico, es decir, del valor de los distintos servicios y de las reglas para la asignación legítima de los roles diferenciados. "Cuando la sociedad está transformada, ya sea por una crisis dolorosa o por afortunadas pero demasiado súbitas transformaciones, es incapaz de ejercer ésta acción ((de regulación))" (SU: 280). Hay una pérdida generalizada de equilibrio, una indefinición del orden legítimo. "Mientras que las fuerzas sociales, dejadas así en libertad, no hayan reencontrado el equilibrio, su valor respectivo queda indeterminado y, por consiguiente, falta durante un periodo todo tipo de regulación (...) Por poco que sea profundo tal resquebrajamiento llega a afectar incluso a los principios que presiden el reparto de los diferentes empleos entre los ciudadanos" (SU: 280-1). Las reglas tradicionales están en crisis y dejan un vacío que nada llena. "El estado de desregulación o de anomia resulta pues reforzado" (SU: 281).

Producto de ésta situación es una crisis generalizada que se muestra en choques incesantes. " Todas las clases se enfrentan porque no hay ya una organización establecida" (SU: 281). Y uno de los resultados es el incremento de la tasa de suicidio. "En el caso de los desastres económicos se produce como un desclasamiento que empuja de manera brusca a ciertos individuos hacia una situación inferior a la que ocupaban.(...) El resultado es que no están en consonancia con la nueva situación y que ésta perspectiva les resulta intolerable" (SU: 280). En el caso de movilidad vertical ascendente, la resultante es idéntica: el sufrimiento se generaliza y los suicidios ascienden (SU: 280).

La anomia que se tematiza en éstos casos no es la única que afecta al mundo de la vida económica. En efecto, la anomia puede aparecer como producto de cambios coyunturales o como una característica estructural de un tipo de organización. En esto ocurre como en todos los fenómenos de desviación patológica. Estos pueden depender de "la manera en que ((los individuos)) están agrupados, es decir, la naturaleza de la organización social (...) de acontecimientos pasajeros que perturban el funcionamiento de la vida colectiva sin alterar su constitución anatómica, como las crisis nacionales, económica, etc." (SU: 363). En los casos precedentes, la anomia es una situación pasajera de desorganización. No aparece más que como "un - acceso intermitente y en forma de crisis aguda" (SU: 282). Pero también pueden aparecer de forma crónica, como una propiedad estructural de toda una esfera de la vida social. Y es ésta la situación que caracteriza al conjunto del mundo económico; lo que Durkheim llama la esfera de las funciones industriales y comerciales de la sociedad.

El punto de partida lo constituyen de nuevo datos que afectan a la vida económica. Existe, dice Durkheim, una fuerte correlación entre la dedicación profesional a funciones económicas de tipo industrial y mercantil y una elevada tasa de suicidio (SU: 287). Esta correlación es mucho más pronunciada en el caso de los patronos que en el de los obreros (SU: 287).

La explicación de ésta situación no puede depender de acontecimientos pasajeros de tipo desorganizador, sino de las características propias de todo ese orden de actividad social. En efecto, toda la esfera de la actividad económica vive en una profunda situación de anomia. "Desde hace un siglo, en efecto, el progreso económico ha consistido principalmente en liberar las relaciones industriales de todo tipo de reglamentación. Hasta tiempos recientes, existía todo un sistema de poderes morales que tenía por función disciplinarlas" (SU: 283). Producto de todo este proceso es la existencia de una situación anómica generalizada y crónica (SU: 283). "El estado de crisis y de anomia se encuentra allí ((en la esfera económica) como algo — constante y, por decirlo así, es normal" (SU: 284-5). No se admite la existencia de límites, de frenos, de metas definidas a las que deba adecuarse la actividad económica. Los teóricos de tal situación, economistas liberales y socialistas, ven en la producción algo con valor en sí mismo. Unos y otros niegan al estado "cualificación para subordinara sí mismo al resto de los órganos sociales, para hacerles converger hacia una meta que los domine. De un lado y del otro, se declara que las naciones deben tener como única o principal meta la prosperidad industrial; Es ésto lo que implica — el dogma del materialismo económico que fundamenta a la vez sistemas aparentemente tan opuestos. Y dado que éstas teorías no hacen mas que expresar el estado en que se encuentra la opinión, la industria en vez de seguir —

siendo tenida en cuenta como un medio en vista de un fin que está por encima de ella, se ha convertido en el fin supremo de los individuos y las sociedades. Pero entonces sucede que los apetitos que pone en juego resultan liberados de toda autoridad que los limite. Esta apoteosis del bienestar - al santificarlos, por decirlo así, los ha puesto por encima de toda ley humana" (SU: 284). Este largo texto contiene los elementos claves de la teoría de la anomia que se propone. En él se sostiene que el orden económico es tan sólo un orden de facto, pero no un orden moral. En cuanto que sus fines no están subordinados a otros más elevados de orden moral, se halla en una situación de anomia. Nótese que aquí anomia no supone, como en la anterior situación reseñada, ausencia de definiciones normativas de los valores o de los métodos para acceder a las tareas sociales diferenciadas, sino a ausencia de un orden moral que prime sobre el orden puramente económico. De ello resulta la caracterización de lo económico como lo inmoral en sí. Pero además no sólo se dice que cuando faltan definiciones de metas y límites morales la vida económica cobra finalidades propias, sino que además se sostiene que tales fines del orden económico amoral son idénticos a los fines privados o individuales, también calificados implícitamente de inmorales. En realidad, Durkheim persigue una lógica implacable para unir economía e interés individual y, con ello degradar lo económico como puramente inmoral en cuanto que asocial. En efecto, el resultado implícito de toda la argumentación consiste en que las formas puramente económicas, que podrían constituir la base para hablar de un eventual orden económico, no son más que producto de la agregación y equilibrio de puros fines individuales. Y dado que, desde su perspectiva, lo social no es producto de pura suma, sino un producto que se diferencia de ésta porque pone algo más, el resultado es que todo orden económico que no está subordinado a fines subordinados a él -de tipo moral-

no constituye un orden social. Por lo tanto sufre una situación estructural de anomia.

De lo expuesto resulta una caracterización muy crítica de la situación por que atraviesa la actividad económica. En ella, la anomia no es sólo resultado de coyunturas pasajeras de cambios, sino que constituye una situación generalizada y crónica. Según se resalte un aspecto u otro de la situación, resultan cambios en la caracterización de la anomia. En efecto, - la anomia como producto de las crisis coyunturales económicas supone la previa existencia de un orden económico-social legítimo en el que existen claras y respetadas definiciones del valor ~~relativo~~ de cada servicio, y por lo tanto de los criterios vigentes para el intercambio y de los criterios en base a los cuales los sujetos son reclutados para el cumplimiento de las distintas tareas. Es éste orden económico legítimo el que queda roto coyunturalmente con el consiguiente vacío de definiciones sociales claras y obligatorias. Pero esta ruptura, que crea el vacío anómico, no es más que un momento patológico entre otros dos momentos, anterior y posterior, normales, en los que el orden económico no está quebrado. En la otra concepción, la anomia es característica del conjunto del orden económico. Esto supone que éste es puramente aparente, pura situación de hecho no legitimada social ni moralmente. Los fines que persigue la acción económica son asociales pues dependen de los puros intereses privados. Desde éste punto de vista pues, la anomia no se define como vacío momentáneo o entre dos situaciones de orden legítimo, sino como estructura u orden ilegítimo que se enfrenta a una eventual estructura u orden legítimo. Supone, en definitiva, la contradicción entre dos eventuales definiciones de los fines y los medios que se deben perseguir o utilizar en la actividad económica.

Más tarde abordaremos el significado de ésta definición cambiante de la anomia y sobre todo sus relaciones con su inicial caracterización en la DTS. Ahora intentaremos dar cuenta del significado del concepto cuando es aplicado al análisis de la sociedad doméstica.

Al hablar del suicidio egoísta, dimos cuenta de las relaciones significativas que mantenía cada uno de los roles típicos de la sociedad doméstica con la tasa de suicidio. Destacábamos que Durkheim diferenciaba netamente la sociedad matrimonial y la sociedad familiar, estableciendo que, en el plano analítico de la integración, sólo la segunda tenía efecto inequívocos sobre las oscilaciones de la tasa de suicidios. Pero se anunciaba también que ésto no suponía que la sociedad matrimonial fuera diferente en relación al suicidio, sino más bien que estas relaciones habían de ser evaluadas en el seno de otro plano analítico, el de la regulación. Siguiendo estos principios Durkheim da cuenta de una serie de correlaciones significativas. Lo característico de ellas es que se miden los efectos de la sociedad matrimonial sobre el suicidio por contraste con una situación en que tal sociedad se quiebra: el divorcio. Los datos fundamentales son los siguientes: a) los divorciados se suicidan más que los casados (SU: 290). b) Los casados, allí donde existen una alta tasa de divorcio (SU: 296-8) o simplemente allí donde el divorcio está permitido (SU: 299) se suicidan más que cuando esta condiciones no se dan, c) Esta agravación del suicidio en relación al divorcio afecta más al hombre que a la mujer. En realidad, ésta última tiende a verse beneficiada, en terminos de disminución de su tasa de suicidio, por la existencia del divorcio (SU: 302). d) Los viudos se suicidan más que los casados (SU: 290).

La explicación de éstos datos hay que establecerla teniendo en cuenta la constitución característica del matrimonio, pues lo que demuestran es que toda ruptura del vínculo matrimonial (divorcio, viudez), comporta una agravación patológica de la suerte de los conyuges separados. ¿En qué consiste el matrimonio? ¿Cómo sus características explican esa acción perservadora frente al suicidio? El matrimonio, contesta Durkheim es "una regulación de las relaciones entre sexos, que se extiende no sólo a los instintos físicos que pone en acción, sino además a los sentimientos de todo tipo que la civilización ha incorporado poco a poco partiendo de la base de los apetitos materiales." (SU: 303). No se puede comprender la regulación matrimonial si la concebimos como si afectara tan sólo a las relaciones puramente sexuales, ya que la evolución de la humanidad ha ido enriqueciendo de contenidos las relaciones entre los dos sexos, y en ellas se han ido sedimentando sentimientos éticos, estéticos, intelectuales. El matrimonio pretende regular todo este conjunto de sentimientos (SU: 303). Y son éstos cambios los que explican la necesidad de la regulación matrimonial. En efecto, "precisamente por el hecho de que esas inclinaciones, transformadas de ésta manera, no se encuentran situadas directamente bajo la dependencia de necesidades orgánicas, les resulta indispensable una regulación social. Dado que en el organismo no hay nada que las contenga, es preciso que sean contenidas por la sociedad. Tal es la función del matrimonio. Este regula toda esa vida pasional, y el matrimonio monógamo más que cualquier otro. Pues, al obligar al hombre a no vincularse más que a una sola mujer, siempre la misma, asigna a la necesidad de amar un objeto rigurosamente definido y cierra el horizonte" (SU: 304). Se vé claramente en qué sentido se puede hablar de la función reguladora del matrimonio: asignación de un objeto definido, de límites estrictos, a las distintas necesidades pasionales. Generalizando éstas tesis

se comprende también en qué sentido se habla de regulación: Esta trata de las definiciones socialmente vigentes, y por ello obligatorias, que asignan metas y límites concretos a las distintas acciones humanas. Y se entiende también cual es el sentido de la anomia: la inversión de esa situación, es decir, un vacío en los sistemas institucionales que deberían establecer esas determinaciones reguladoras. El divorcio es un caso típico de institución que provoca un vacío anómico. "El divorcio implica el debilitamiento de la regulación matrimonial. Allí donde está establecido, sobre todo allí donde el derecho y las costumbres facilitan excesivamente su práctica, el matrimonio ya no es más que una forma debilitada de sí mismo" (SU: 305). Debilitado el matrimonio, resulta desquebrajado todo un sistema de regulación y sus efectos no se dejan esperar. "El límite que ponía al deseo deja de tener la misma firmeza (...) La calma, la tranquilidad moral que fortalecía al esposo es menor; da lugar, en alguna medida, a un estado de inquietud que impide que el hombre se mantenga en lo que tiene (...) El porvenir queda menos garantizado" (SU: 305). La anomia como situación institucional lleva al desbordamiento de la pasión y con él a un estado máximo de inquietud; de aquí el suicidio. "Es pues el estado de anomia conyugal, producido por la institución del divorcio, el que explica el desarrollo paralelo de los divorcios y el suicidio" (SU: 307).

La caracterización de la anomia conyugal es similar a la que anteriormente se designó como anomia crónica económica. Como en ese caso, estamos ante una situación en la que faltan de manera crónica límites precisos, social y moralmente legitimados, para la acción. El resultado es la aparición de un orden fáctico en el que prima el deseo ilimitado individual. - Pero éste orden carece de moralidad intrínseca. La contraposición de indi-

viduo y sociedad o, más estrictamente, de deseo y norma, es simétrica de la contraposición de la economía y moral o de interés privado e interés social. Mas tarde retomaremos éstos aspectos.

2.3.5. El suicidio fatalista

El Capítulo dedicado al análisis del suicidio anómico se cierra con una nota a pie de página en la que se enuncia otro tipo de suicidio el fatalista. El desarrollo que se hace sobre éste nuevo tipo es exiguo y se limita al siguiente texto que reproducimos íntegramente. "Por las consideraciones precedentes se ve que existe un tipo de suicidio que se opone al suicidio anómico del mismo modo que el suicidio egosita y el suicidio altruista se oponen entre sí. Se trata del que resulta de un exceso de re-gulación; el que comenten los sujetos cuyo porvenir está despiadadamente -encorsetado, cuyas pasiones son oprimidas violentamente por parte de una disciplina opresiva. Es el suicidio de los casados que son demasiado jóvenes, de las mujeres casadas sin hijos. Para ~~ser~~ sistemático, deberíamos -pues establecer un cuarto tipo de suicidio. Pero tiene tan escasa importancia en la actualidad y, fuera de los casos que acabamos de citar, es tan difícil encontrar ejemplos suyos, que nos parece inútil pararnos en él. Con todo, pudiera ser que tuviera un interés de tipo histórico. ¿No pertenecen a éste tipo los suicidios de esclavos, (...) en una palabra todos aquéllos que se pueden atribuir^a intemperancias del despotismo material o moral? -Para subrayar ese carácter ineludible e inflexible de la regla frente a la que se es impotente, y por oposición a ésta expresión de anomia que acabamos de emplear, se le podría llamar suicidio fatalista" (SU: 311).

Dos rasgos fundamentales caracterizan la exposición anterior. Por un lado, parece que en la determinación de este cuarto tipo de suicidio prevalecen motivaciones de tipo lógico. Son, en efecto, razones de construcción sistemática las que determinan la conveniencia de diferenciarlos. Por una parte, se dice que el tipo reproduce, a otro nivel, la oposición ya establecida entre egoísmo y altruismo. El fatalismo no es más que la inversión lógica de la anomia. Si el egoísmo aparecía como un defecto de integración y el altruismo como un exceso, la anomia aparece como un defecto de reglamentación y el fatalismo como un exceso. De aquí que se hable en su sucinta definición de exceso de normas, de existencia de un orden moral o material de tipo despótico. Como en el caso de la anomia, la situación privilegiada es la de las pasiones y las normas, pero esto teniendo en cuenta otro de sus posibles momentos: aquél en que la pasión sufre un exceso de reglamentación, de presiones y de límites. Junto a éstos afanes de lógica constructiva, la otra característica es la relegación, el carácter marginal y anecdótico de tal suicidio. Se nos dice que en la actualidad carece de relevancia y que sólo parece tener una incidencia histórica. Es esto lo que ha provocado que, por un lado, los intérpretes de la obra de Durkheim hayan tendido a relegarlo y confundirlo y que, por otro lado, haya tenido una escasa utilización en posteriores estudios empíricos. Ahora bien, lo que es preciso resaltar es la inconsistencia de las razones dadas por Durkheim para relegar la importancia de éste tipo de suicidio. En efecto, si lo comparamos con el suicidio altruista, no se ven claros los motivos que existen para dedicar al altruismo todo un capítulo y encerrar el fatalismo en los estrechos límites de una nota a pie de página. El altruismo sólo explica suicidios propios de sociedades históricas o primitivas o, cuanto más, sólo un tipo de suicidio típico de las sociedades modernas, el suicidio

militar. Y aún la incidencia de éste último, por las consideraciones finales que Durkheim hace sobre él, es cada vez menor, pues al evolucionar globalmente las sociedades hacia un mayor individualismo, éste se introduce también en el seno de la sociedad militar y acaba por moderar sus efectos patológicos. Por el contrario, el fatalismo explica no sólo tipos históricos o primitivos, sino dos tipos actuales que tienen una clara importancia en la exposición de SU: el suicidio de los matrimonios jóvenes y el de la mujer casada sin hijos. El caso de ésta última es además especialmente relevante, porque como vimos, los datos estadísticos muestran una correlación marcada de signo positivo entre la existencia del divorcio y la disminución de la tasa de suicidio de las mujeres casadas.

Dos causas son las que, a nuestro entender, determinan la relegación del fatalismo, a pesar de su importancia empírica. Por un lado, inciden en gran medida las dificultades que Durkheim introduce en su modelo general de explicación sociológica al intentar explicar los motivos de este tipo de suicidio. En efecto, al hablar del suicidio de los matrimonios demasiado jóvenes, la única razón que sabe aportar es que, en esa edad, las pasiones son demasiado virulentas como para saber aceptar la necesidad de una regulación restrictiva (SU: 309). En el caso del suicidio de las mujeres casadas se establece una explicación parecida: la mujer es un ser más biológico que social y la existencia de límites sociales le resulta inaceptable (SU: 231-2). Un mismo argumento aparece al abordar el tema de la acción favorable que tiene el divorcio sobre la mujer casada. Se sostiene que "la mujer (...) es un ser más instintivo que el hombre" (SU: 306), necesita menos de contenciones reguladoras de tipo social. De ahí que la ruptural real o potencial del vínculo matrimonial le resulte favorable. -

Ahora bien, todo este tipo de explicación es, en la lógica estricta de las proposiciones metodológicas durkheimianas, una ausencia de explicación, - ya que una conducta o un conjunto de hechos sociales no resultan explicados socialmente, sino por un recurso a la biología. En última instancia, es la biología la que explica por qué se mata la mujer casada y por qué - lo hacen las parejas muy jóvenes. Además la explicación está llena de dificultades. En efecto, si la mujer está, como se pretende, contenida biológicamente ¿por qué le tiene que resultar enojosa una contención suplementaria de tipo social? Las razones parecen aceptables para el caso de los jóvenes casados que estándolo en manos de vivísimas pasiones no pueden aceptar la existencia de límites, pero no parece muy aceptable en el caso de las mujeres que ya están contenidas y limitadas, es decir, que carecen de pasiones o las tienen ya frenadas. Y hay que tener en cuenta que la explicación fatalista tiene sentido, como ya hemos establecido, en el marco de las relaciones entre las pulsiones pasionales y las limitaciones normativas.

Así pues, los casos propuestos y su tipo de explicación creaban dificultades al modelo propuesto de explicación sociológica. Pero sin duda, éstas dificultades no eran intrínsecas, es decir, no estaban puestas necesariamente por las características del material empírico a explicar. Sin duda alguna, Durkheim podría haber explicitado razones sociales para la explicación de esos hechos sociales. El que no lo haya hecho está determinado, como han destacado Cashion (1970: 76-7) y sobre todo Besnard (1973: 59-60), por prejuicios ideológicos especialmente vivos en el tratamiento sociológico de la mujer, y, a partir de ello el divorcio.

Durkheim presenta a la mujer como un ser pre-humano, es decir, que no ha sufrido ese proceso clave de conversión de ser natural en ser social. En cuanto que tal, su sistema de pulsiones está instintiva, es decir, biológicamente controlado. De aquí que no necesite la acción benefactora de la sociedad pues carece de espacio adecuado para recibirla. Es ésto lo que explica las variaciones de su tasa de suicidio en relación a su situación matrimonial o al divorcio. Lo que para un ser civilizado, como el hombre, constituye una fuente de moderación saludable y equilibradora (es decir el matrimonio); para la mujer constituye una fuente innecesaria de reglamentación y se crea la posibilidad de un exceso de control que lleva directamente al suicidio. Por el contrario, lo que precipita al hombre al vacío anómico, (es decir, el divorcio), lleva a la mujer a una situación óptima de libertad. Pero si desde ésta perspectiva resulta explicable la inversión de las tasas de suicidios de hombres y mujeres en relación a un mismo tipo de hechos, el resultado inesperado es que se llega a enfrentar un dilema de difícil solución. Optar por el matrimonio y oponerse al divorcio, significa optar por el hombre para condenar a la mujer al peligro del fatalismo. Este dilema lo resuelve Durkheim optando por el hombre civilizado frente a la mujer (SU: 442) Y la opción pretende legitimarse por medio de una desdramatización activa del fatalismo. En efecto, a la tesis que se llega es que la mujer accederá progresivamente a un estatuto civilizado que la aproximará a la situación del hombre, con la resultante de que su conducta tanto en relación con el matrimonio, como con el divorcio será análoga a la del hombre (SU: 443-4). La situación fatalista desaparecerá como posibilidad, no gracias a reformas en las instituciones sociales, sino a cambios profundos en la estructura biológica de la mujer. Esta se convertirá por fin en un ser social.

El elemento realmente determinante en éste contexto es la posición que Durkheim mantiene en relación al divorcio (Besnard, 1973: 59-60). En cuanto que contrario a la liberalización del divorcio, ha de encontrar argumentos aparentemente sólidos que apoyen sus tesis aún en contra de los efectos patológicos que una restricción del divorcio tendría para las mujeres. Tal posición la siguió manteniendo en escritos posteriores a SU aunque encontró nuevos argumentos que le permitían rechazar el dilema de que antes hemos dado cuenta. En un artículo 1906 publicado en la Revue Bleue, cuyo título es "Le divorce par consentement mutuel", Durkheim retoma el tema. El resultado más interesante a que llega es a negar la fiabilidad - de los datos presentados en SU sobre el suicidio femenino. En síntesis, lo que se sostiene es lo siguiente: en SU se había mantenido que el divorcio beneficiaba a las mujeres porque se había comparado la tasa de suicidio de las mujeres solteras y la de las casadas en un medio ecológico determinado, París, en el que la tasa de divorcio es especialmente alta. De ésta comparación resultaba que el divorcio preservaba a las mujeres casadas del suicidio, pero tal interpretación era apresurada. En efecto, lo que ocurría era que en París la tasa de suicidio de las mujeres solteras era especialmente alta, y era esto lo que determinaba esa alta tasa de preservación de las casadas. Pero en realidad, ésto último no es producto de los efectos profilácticos del divorcio sino de esa agravación de la tasa suicida de las solteras que es debida, en realidad a la acción que sobre ellas ejerce un medio moral tan degradado como el parisino (1906 d: 551). El resultado a que se llega es el siguiente: a diferencia de b que se sostenía en SU, se dice que el divorcio, si bien no tiene efectos negativos sobre las mujeres casadas, tampoco los tiene de signo positivo. Es indiferente en relación a las oscilaciones de su tasa de suicidio (1906 d: 551).

Este resultado corría sin duda en apoyo de la posición ideológica de Durkheim contraria a la liberalización del divorcio, pues solventaba el dilema inicial de SU. En efecto, si la existencia del divorcio resultaba ser indiferente en relación a la tasa suicida de las mujeres y negativa en relación a la de los hombres, se podía apoyar su limitación sin implicar una opción a favor de éstos últimos en contra de las primeras.

Esta tesis aparece definitivamente asentada a lo largo de las intervenciones de Durkheim en los debates realizados por la Unión pour la verité alrededor del tema del divorcio (1909 f: 279). Pero curiosamente existen cambios en la concepción de la mujer que sin embargo, no se explotan en el sentido de rescatar y reconstruir la teoría del suicidio fatalista. En efecto, en vez de sostenerse que la mujer está biológica o instintivamente limitada con anterioridad al matrimonio, se sugieren interpretaciones muy distintas. Se dice que, en el caso de la mujer, "el instinto sexual se ve ya contenido y moderado, por fuera mismo del estado matrimonial, por parte de las costumbres y la opinión que tienen, desde éste punto de vista, unas exigencias y una severidad totalmente particulares para el caso de la mujer" (1909 f: 279). El cambio es notable. Se sostiene que antes del matrimonio la mujer sufre un grado de control social mucho mayor que el hombre. Desde esta perspectiva, es posible la explicación sociológica del suicidio fatalista de las mujeres. El matrimonio resulta gravoso para éstas por su exceso de reglamentación, porque, en efecto, sobre la estricta regulación que sobre ellas se ejerce antes del matrimonio se suma un monto mayor de regulación en ocasión de éste. Pero si ésta posibilidad está dada, Durkheim no la explota. De éste modo, su teoría del fatalismo queda subdesarrollada.

Podemos ahora hacernos la pregunta estratégica. Si tomamos en cuenta la evolución de Durkheim en el análisis del estudio femenino, resulta evidente que todo su tratamiento está determinado por una previa toma de posición ideológica alrededor del tema del divorcio. Pero también es verdad que las soluciones últimas a que llegó le permitían obviar el tema y que además empezaba a esbozar un tipo de explicación que reducía los límites biológicos implicados en su explicación del fatalismo. ¿Por qué no explotó esta vía? ¿Por qué dejó para siempre subdesarrollado el concepto de fatalismo? La respuesta la intentaremos perfilar en párrafos posteriores y sólo puede resultar de una activa contractación entre la configuración de la patología social moderna, tal como resulta de la DTS y tal como resulta de SU. Veremos que Durkheim ha roto radicalmente con la problemática de la división constructiva del trabajo y que es esto lo que determina que la problemática del fatalismo que es filial a la de la constricción como ha realzado Besnard (1973: 61), quede subdesarrollada.

2.4. De los tipos sociales de suicidio a las conductas suicidas individuales: la explicación del suicidio por las condiciones sociales.

No hemos agotado la explicación del suicidio tal como la desarrolló Durkheim. La tipología social de suicidios no es más que una ordenación de una realidad variada y multiforme en un número escaso de unidades que aglutinan casos distintos, aproximados en base a ciertas semejanzas fundamentales. Además la tipología durkheimiana, a diferencia de otras posibles, y por las razones que ya vimos que el mismo autor hacía explícitas, al ser etológica comporta la determinación de las diferentes causas de los tipos

diferenciados de suicidio. Pero la determinación de tales causas no agota la explicación sociológica del suicidio. En efecto, la labor realizada por Durkheim hasta ahora ha consistido en establecer los concomitantes sociales de la tasa del suicidio. Estos concomitantes han sido presentados como las causas concretas de la práctica suicida. Por otro lado, se ha trascendido el nivel concreto de esas causas para rastrear causas más generales organizadas en el seno de una teoría que tiene la estructura típica de ese tipo de discurso. En efecto, las distintas causas concretas se han relacionado con conceptos que les confieren poder explicativo. Se trata de los conceptos de egoísmo, altruismo, anomia y fatalismo. Estos, a su vez, son presentados en el seno de una teoría general que establece relaciones necesarias entre la integración y la regulación sociales y las conductas desviadas - (uno de cuyos ejemplos es el suicidio).

Pero éste nivel explicativo constituye un límite que hay que trascender. La proposición fundamental que establece una relación causal entre las variaciones en el seno de variables sociales fundamentales (integración y regulación) y la tasa de suicidios todavía no ha dejado explícito cómo las situaciones sociales por las que atraviesa la vida del actor social pueden determinar la aparición de conductas desviadas. Es decir, se ha establecido una relación causal entre situaciones sociales y conductas desviadas, pero todavía no se ha determinado de qué manera la situación social actúa sobre el actor y le lleva a esa conducta desviada. En realidad, el tema que aquí se va a plantear es uno de los más estratégicos de SU. ¿Cómo se pasa de las situaciones sociales a las conductas individuales? ¿Qué hace posibles que causas sociales expliquen conductas concretas de individuos?. En las respuestas a estas preguntas los hitos fundamentales son las tesis so-

bre la dualidad de la naturaleza humana y las corrientes sociales suicidógenas.

2.4.1. La dualidad de la naturaleza humana

Centrémonos en una tesis fundamental que ya hemos encontrado en el trascurso del análisis: la desintegración social provoca una individuación de tipo egoísta. El problema que ahora nos planteamos es el siguiente: ¿qué es lo que permite a Durkheim pasar de la desintegración social a la individuación egoísta en términos de un esquema ^{que} implique necesariamente ambos términos? La hipótesis que vamos a analizar es una respuesta a tal pregunta. Establecemos que tan sólo las tesis sobre la dualidad intrínseca de la naturaleza humana permiten y hacen inteligible ese paso fundamental. La posibilidad de dar este paso en el seno de un esquema que lo implique necesariamente es, por otro lado, la condición imprescindible para comprender los efectos patológicos individuales y sociales de la desintegración social.

En un momento determinado del análisis del suicidio egoísta se plantea Durkheim por qué el proceso paralelo de egoísmo y desintegración social provoca una elevación de la tasa de suicidio. La primera respuesta pone — a egoísmo y desintegración social como condiciones indirectas del suicidio. En efecto, se dice que en tal situación el individuo se desocializa y sufre una pérdida del control social necesario para que valore positiva e incondicionalmente su vida. "Cuando la sociedad está fuertemente integrada mantiene a los individuos bajo su dependencia, considera que están a su servicio y, por consiguiente, no les permite que dispongan de sí mismos a su

capricho" (SU: 223). Pero se trata de una influencia mediata: sólo en — cuanto que hay desocialización, el proceso de desintegración egoísta provoca un alza en la tasa de suicidios.

Ahondando en éstas razones, Durkheim pasa a determinar una conexión causal directa e inmediata entre desintegración-egoísmo y tasa de suicidio. La tesis es que, al quedar desintegrado del grupo, el individuo pierde el sentido de la acción y que ésto comporta una mayor proclividad al suicicidio (SU: 224). Pues bien, el soporte de ésta explicación radica inequívocamente en lo que hemos designado como tesis sobre la dualidad sobre la naturaleza humana. Estas tesis se presentan en sus dos facetas: existen — dos mundos absolutamente diferentes, el individual y el social, y a esos dos mundos corresponde una doble naturaleza del individuo.

Hay dos mundos que coexisten en el individuo. "Hay todo un orden — de funciones que no interesa más que a los individuos; son aquéllas necesarias para el mantenimiento de la vida física" (SU: 226). En éste plano, el individuo "en la medida en que no tiene otras necesidades, se basta a sí mismo y puede vivir feliz sin tener otro objetivo vital" (SU: 226). Pero también hay que constatar la presencia de otro mundo, de otro orden de realidad absolutamente diferente, en su interior. "En él, hay una gran cantidad de ideas, sentimientos, de prácticas que carecen de relación con las necesidades orgánicas. El arte, la moral, la religión, la fé política, la misma ciencia" (SU: 226). Todos éstos fenómenos fundamentales para comprender al hombre tienen un origen social y tienen a la sociedad como su propio fin. "Dado que derivan de la sociedad es también hacia ésta hacia la que se dirigen; o más bien son la misma sociedad encarnada e individualizada en ca

da uno de nosotros"(SU: 227). La presencia de éste doble mundo orgánico-individual y social en nuestro interior se corresponde con perfecta fidelidad con una propiedad de nuestra naturaleza. "Si, como se ha dicho con frecuencia el hombre es doble, es porque al hombre físico se agrega el hombre social" (SU: 228). Establecer que la naturaleza humana es doble agrega precisiones importantes a la teoría de los dos mundos que coexisten en el hombre. La más importantes consiste en establecer que la presencia de ese doble mundo no constituye un rasgo accidental o subordinado, indiferente en realidad a necesidades interiores del hombre, sino que, por el contrario, constituye una necesidad que hay que saciar. En cuanto que doble, la naturaleza humana necesita de la presencia de esos dos mundos en su interior, cualquier desviación que haga imposible ésto provocará desarreglos y es esto lo que explica que la desintegración social, en cuanto que pérdida de presencia de estados colectivos en el conjunto de la sociedad y consiguientemente pérdida de interiorización individual de tales estados, produzca una individuación egoísta, ya que el espacio social suple su vacío por medio de una extensión del espacio individual. Pero además, son estas tesis las que explican que tal individuación egoísta ponga al individuo en óptimas condiciones para la práctica de actos contra su vida ya que la ocupación del espacio social interior por parte del espacio individual lleva a un desequilibrio interior, a una pérdida de sentido del significado social de la propia vida, que arrastra al suicidio. El hombre social "supone necesriamente una sociedad a la que expresa y a la que sirve. Con que ésta, por el contrario llegue a desagregarse, con que la dejen de sentir como algo vivo y en acto alrededor y por encima de nosotros, lo que en nosotros hay de social se encontrará desprovisto de cualquier fundamento objetivo"(SU: 228). Que ésa pérdida esté en consonancia con sus efectos, es decir, con las decisiones

generalizadas de tipo suicida, se comprende fácilmente si se tiene en cuenta que para los hombres que han sufrido un largo proceso de civilización la parte interior que corresponde a contenidos de origen y finalidad social se va haciendo progresivamente mayor y estratégica. "Ese hombre social constituye el todo del hombre civilizado; es él el que hace valiosa la existencia. De ésto resulta que nos faltan razones para vivir, pues la única vida apreciable no responde ya a nada especial y la única que se funda en la realidad no responde ya a nuestras necesidades" (SU: 228). Así pues, la desintegración social, al crear egoísmo, crea también un vacío de sentido en la existencia social del hombre. Este no puede vivir si no interioriza estados colectivos y ésta interiorización no se puede dar si la sociedad es incapaz de crearlos.

La tesis sobre la dualidad de la naturaleza humana aparece también como el fundamento teórico que explica el suicidio anómico, es decir, que liga y hace inteligible una situación social de anomia con la práctica suicida. El punto de partida para la explicación de los efectos suicidógenos de la anomia es una proposición de tipo general. "Un ser vivo cualquiera no puede ser feliz e incluso no puede vivir más que si sus necesidades están suficientemente en relación con sus medios. En otro caso, si exige más de lo que se le puede acordar o simplemente algo diferente, se verá contrariado incesantemente y no podrá funcionar sin dolor" (SU: 272). Así pues, el equilibrio entre los fines de la acción (necesidades a satisfacer) y los medios de la acción (instrumentos que posibilitan la satisfacción de tales necesidades) constituye un imperativo absoluto para la viabilidad de cualquier ser vivo. El hombre se diferencia tajantemente del animal en los mecanismos que hacen posible la definición de tal equilibrio. "En el animal, ese equilibrio se es

tablece, por lo menos en situación normal, con una espontaneidad automática porque depende de condiciones puramente naturales" (SU: 272). Y es así porque las necesidades están biológicamente inscritas y los medios para satisfacerlas instintivamente definidos. "Pero no ocurre lo mismo con el hombre ya que la mayor parte de sus necesidades no están, o no lo están en idéntica medida, bajo la dependencia del cuerpo" (SU: 272). Aquí se hace a la luz de nuevo la tesis sobre los dos mundos que coexisten en el interior del hombre. Por un lado, están sus necesidades orgánicas, biológicamente inscritas y que cuentan con medios relativamente adecuados para satisfacerlas. Por otro lado, están las necesidades que son producto de la vida en sociedad, cuyo monto y nivel de satisfacción, así como los medios adecuados para llegar a éstos, no están inscritos en el organismo. "¿Cómo fijar la cantidad de bienestar, de confort, de lujo que legítimamente puede buscar un ser humano? No se encuentra ni en la constitución orgánica del hombre ni en la psicológica nada que establezca un límite a inclinaciones de tal tipo" (SU: 273). El hombre está infradotado biológicamente para la definición de los límites de tales necesidades, de tales metas fundamentales de su acción. No existe orgánicamente ninguna información inscrita y consustancial que le permita establecer sus metas y sus límites. Es más, mientras estas definiciones "dependan del individuo, son ilimitadas. Por sí misma, si se hace abstracción de cualquier poder que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar" (SU: 273.) De aquí que exista la necesidad de lograr un límite para tales necesidades que, abandonadas al imperio de nuestra sensibilidad, son ilimitadas, y por ello, insaciables. La tesis sobre los dos mundos que coexisten en el interior del individuo desemboca en la necesidad de una dualidad de la naturaleza humana. El hombre, por su naturaleza, necesita de la presencia de la sociedad en su

interior. "Es preciso pues, ante todo, que las pasiones se vean limitadas, sólo entonces podrán ser puestas en armonía con las facultades y, en base a esto, satisfechas (...) es preciso que un poder regulador cumpla cara a las necesidades morales el mismo papel que el organismo cara a las necesidades físicas. Es tanto como decir que ese poder sólo puede ser moral". (SU: 275). La tesis es clara, La relativa apertura biológica ha de ser compensada por una cierta clausura que suponga definición normativa de metas. Esta clausura sólo puede ser moral porque morales son las necesidades que hay que regular. Pero además ha de ser moral porque la aparición de puras limitaciones materiales no podría cumplir el papel que se requiere. En efecto, esas limitaciones constituirían para la acción simples obstáculos fácticos que se intentarían superar, Los apetitos "sólo pueden frenarse ante un límite que reconozcan como justo" (SU: 275.) Y éstos límites no se los pueden dictar a sí mismos. "Deben pues recibirlo de una autoridad que respeten y ante la cual se sometan de manera espontánea. Tan sólo la sociedad, ya directamente y en su conjunto ya por medio de algunos de sus órganos, está en disposición de cumplir tal papel moderador, pues ella constituye el único poder moral superior al individuo y del que éste acepta su superioridad" (SU: 275). En definitiva, la dualidad de la naturaleza humana queda afirmada no sólo como una situación fáctica constatable, sino como una necesidad ineludible que ha de ser satisfecha. "Lo característico del hombre es que el freno a que está sometido no es físico, sino moral, es decir, social. Recibe la ley por la que se rige no de un medio material que se imponga brutalmente sobre él, sino de una conciencia superior a la suya y de cuya superioridad es consciente" (SU: 279).

Desde ésta óptica, el nexu causal entre la situación social de des-

regulación anómica y la práctica generalizada del suicidio se hace posible. Faltas las necesidades sociales de definición, el hombre pierde el horizonte de su acción, se vuelca en la realización de deseos ilimitados dictados por los imperativos, que son inadecuados para el caso, de su pasión individual. "Los deseos ilimitados son insaciables por naturaleza" (SU: 273); de aquí que ~~carezca~~ la situación de frustración, de disgusto por la vida, de desesperación y que el suicidio aparezca como una alternativa no solo posible sino hasta cierto punto deseable.

La tesis sobre el carácter dual de la naturaleza humana aparece así situada en un nivel estratégico de la teoría que explica sociológicamente el suicidio. Sólo porque los hombres viven en el interior de un mundo doble, que se corresponde con un dualismo esencial de su naturaleza, se hace inteligible y necesario que las situaciones sociales de desintegración y desregulación les lleven a acciones deviadas, como las suicidas. En el caso de la falta de integración, porque falta el sentido de la acción, que sólo puede ser dado socialmente, por la interiorización de creencias y sentimientos comunes al grupo. En el caso de la desregulación porque faltan definiciones normativas de las metas y límites de su acción, que sólo pueden ser asignadas por la sociedad, pues al ser sociales necesitan definiciones también sociales.

Las tesis sobre el carácter dual de la naturaleza humana, sobre lo que llamará más tarde el homo duplex, no son nuevas en la obra de Durkheim. Aparecen ya en su primera obra fundamental, la DTS, y de sus concepciones sobre este campo ya dimos cuenta. Pero sin duda, la concepción que se hace a la luz en SU introduce novedades muy importantes. En esto estamos de —

acuerdo con Hawkins (1977: 240), aunque no compartamos su opinión de que en la DTS no se hacía referencia al *homo duplex* (Hawkins, 1977: 233-4). En la DTS, la teoría de la dualidad cumplía una función fundamental en el seno de la teoría sobre la moral que Durkheim proponía. En efecto, como ya vimos, - era la que le permitía que la moral no fuera tan sólo una realidad externa, y constrictiva sobre, el individuo, sino que también fuera algo interiorizado. Dado que el hombre vivía en un mundo doble, en su interior, al lado de las representaciones individuales, coexistían las representaciones colectivas y eran éstas las que posibilitaban que el sistema de hechos morales se desarrollara como sistema de acciones morales. En SU éste aspecto funcional de la teoría de la doble naturaleza es retenido de manera inequívoca, - según hemos visto. Pero también se aportan enfoques nuevos. "Lo que ha cambiado es que ahora muestra la insaciabilidad como una propiedad inevitable y permanente de las necesidades humanas y parece haber abandonado su fe en la armonía espontánea entre el individuo y la sociedad" (Hawkins, 1977: 240). En efecto, la relación individuo-sociedad carecía de dramatismo en la DTS. La doble naturaleza humana no era vista desde la óptica de un modelo dramático de relaciones entre polos contrapuestos, sino como aquello que permitía asegurar la plena fusión de dos realidades, sin duda distintas, pero no enfrentadas. Hemos visto, por otro lado, que tal era la finalidad última de toda la obra: mostrar que individuo y sociedad no eran realidades contrapuestas, sino polos complementarios de una única evolución armónica. Ahora, en SU, la relación se dramatiza. Esto significa que la simple constatación de la dualidad lleva inmediatamente a la propuesta de un dualismo contradictorio entre hombre y sociedad, o más bien, entre los componentes individuales y sociales propios del hombre. El nuevo sesgo dramático y contradictorio de las relaciones se hace evidente en los siguientes textos, muy caracterís

ticos en SU. "En la medida en que estamos unidos al grupo y participamos en su vida, estamos abiertos a su influencia; pero inversamente, en tanto que tenemos una personalidad distinta de la suya, le somos refractarios y buscamos liberarnos de él. Y como no hay nadie que no lleve a la vez esta doble existencia, cada uno de nosotros está animado a la vez por una doble tendencia. Nos vemos atraídos en una dirección social y tendemos a seguir la inclinación de nuestra naturaleza." (SU: 360). Hay pues un dualismo por que hay una contraposición de tendencias de fuerzas con dirección contra-ria. "Dos fuerzas antagónicas están en presencia. La una viene de la colectividad y busca apoderarse del individuo; la otra viene del individuo y rechaza la precedente. Es cierto que la primera es muy superior a la segunda, ya que es el resultado de una combinación de todas las fuerzas particulares, pero, como encuentra tantas resistencias como sujetos particulares, se desgasta en parte en esas múltiples luchas y no se introduce en nosotros más que desfigurada y debilitada" (SU: 360-1). El texto es importante por que la contraposición de tendencias es designada como antagonismo. Individuo y sociedad, tendencias individuales y sociales, se encuentran enfrentadas en una lucha por la dominación de unos sobre otros. Se ve claramente, aunque sobre esto volveremos más tarde, que el modelo típico de la DTS, es decir, el paradigma organísmico, que permitía hacer compatibles y mutuamente necesitados a individuo y sociedad, ha sido sustituido por otro de tipo físico en el que lo característico es la existencia de fuerzas de dirección contraria. Dentro de éste modelo, lo ajustado no puede ser más que un momento precario de equilibrio entre fuerzas que tienen orígenes y finalidades muy distintas. El problema de la conciliación de los opuestos se hace así mucho más difícil de solucionar, según veremos más tarde.

Esta reorientación es decisiva y más tarde intentaremos medir su alcance y trascendencia. Ahora queremos plantear un problema ligado directamente con los desarrollos de ésta sección. Si hemos dicho, en un principio, que las tesis sobre el carácter dual de la naturaleza humana permiten comprender cómo actúan las situaciones de desarreglo social sobre las conductas de los hombres, determinando sus desviaciones patológicas, ¿no resulta que dado que esa dualidad consiste en realidad en un dualismo antagónico entre fuerzas sociales e individuales, se crean dificultades muy notables al principio metodológico fundamental de que lo social ha de ser explicado socialmente?. Ya vimos que esa dificultad estaba muy arraigada en la teoría del suicidio fatalista y que la dificultad para superarla determinó en gran medida el estatuto subdesarrollado que tal tipo de suicidio tiene en la obra. Pero ahora resulta que la dificultad se extiende al conjunto de los tipos de suicidio y, de manera destacada, a los dos tipos fundamentales, el egoísta y el anómico. La dificultad la podemos reseñar de la manera siguiente: si existe un conflicto entre las tendencias individuales y las sociales, y los tipos patológicos resultantes suponen que, en el caso del egoísmo, el individuo se afirma en exceso frente a la sociedad, y, en el caso de la anomia, que las pasiones biológicamente informadas frente a las normas morales de origen social ¿no resulta entonces que la explicación de las situaciones y conductas patológicas radican en argumentos que recurren a elementos puramente bio-psicológicos?. ¿No es la victoria del cuerpo sobre el espíritu, del individuo sobre la sociedad, de la pasión sobre la moral, lo que explica la existencia del egoísmo y de la anomia? Esta es sin duda una dificultad resultante de esa dramatización en términos de dualismo de las tesis del homo duplex. Dificultad que comporta que lo que explica lo social es la emergencia o la victoria de lo biológico y que sólo una teoría bio-psicoló-

gica de las facultades humanas sería capaz de explicar las tasas de suicidio, es decir, lo que Durkheim ha establecido que constituiría un hecho social.

La dificultad es arrastrada a lo largo de toda la obra. Pero también, en cuanto que se pretende desechar estos efectos no queridos de la teoría de la dualidad humana, y en cuanto que no se quiere desechar en bloque esta última por la función teórico-explicativa de primer orden que cumple, se introduce un nuevo elemento decisivo que permite, en parte, superar las dificultades. Es en este contexto —aunque desde luego no solo en éste— donde han de ser comprendidas las tesis sobre las corrientes sociales patógenas. Son éstas las que permiten conservar la hipótesis del homo duplex, pero libre de sus efectos inesperados e incómodos. En efecto, por medio de las corrientes sociales, la contraposición individuo-sociedad y las situaciones patológicas que resultan de ella, serán leídas en el interior de una explicación que tan sólo recurre a lo social. Con todo, como veremos, tal solución comporta la apertura de nuevos campos de dificultades.

2.4.2. Corrientes sociales suicidógenas

La tesis fundamental que se pretende afirmar es que las situaciones patológicas por que atraviesa una sociedad determinan la aparición de corrientes sociales patógenas que arrastran a los individuos hacia conductas de tipo desviado. Una vez establecida la tesis, se querrá demostrar que ésta constituye un tipo de explicación exclusivamente sociológica y por lo tanto adecuada para el análisis de los hechos sociales.

Las situaciones sociales patológicas tienen un doble efecto que explica la proliferación de conductas desviadas. Por un lado, provocan la aparición de tendencias sociales patógenas, por otro conforman la personalidad individual de tal manera que la hacen receptiva a la acción de aquéllas. Mostraremos el primer efecto. La tesis consiste en que una sociedad no puede vivir en una situación de desarreglo sin que acabe por resultar afectada su constitución moral y espiritual. Dado que la sociedad es el todo, "El mal de que es consciente se comunica a las partes de que consta, pero entonces, no puede desintegrarse sin tener en la misma medida conciencia de que las condiciones regulares de la vida general resultan trastornadas (...). Así se forman corrientes de depresión y desencanto que no emanan de ningún individuo en particular, sino que expresan el estado de desagregación en que se encuentra la sociedad. Lo que traducen es la relajación de los lazos sociales, una especie de astenia colectiva, de malestar colectivo." (SU: 229). Es claro el efecto de tales corrientes sobre los individuos. Aunque desintegrados de la sociedad, aunque desregulados, es decir, aunque desocializados, no han cortado sus lazos umbilicales con ella. "Por muy individualizado: que esté cada cual, hay siempre algo que sigue siendo colectivo. Se trata de la depresión y melancolía que resulta de esa individuación exagerada. Se comulga en la tristeza cuando ya no se tiene otra cosa que poner en común" (SU: 230). El hecho es pues que estas corrientes no emanan de los individuos, sino que sólo son expresión de un estado social que trasciende a éstos. Los individuos son receptivos a ellas, porque, en algún modo, son todavía receptivos a influencias sociales. Además las mismas situaciones sociales patológicas ya han actuado sobre las personalidades individuales, haciéndolas receptivas a los mensajes que arrastran las corrientes sociales patógenas. "Las causas que determinan a las corrientes sociales actúan a la

vez sobre los individuos y los sitúan en posiciones adecuadas para que se ajusten a la acción colectiva. (...) La hipercivilización que da lugar a la tendencia anómica y a la tendencia egoísta tiene también por efecto - afinar los sistemas nerviosos, hacerlos delicados en exceso (...) Inversamente, la cultura burda y ruda que supone el altruismo excesivo de los primitivos desarrolla una insensibilidad que facilita la renuncia. En una palabra, dado que la sociedad constituye en gran parte al individuo, lo hace en la misma medida a su imagen" (SU: 365-6). Los individuos, conformados moralmente por la sociedad, se hacen receptivos a las corrientes patógenas que surgen de ésta. De éste modo, queda determinada la tasa de suicidios. No son las anomalías morales o psicológicas de origen individual las que la explican, sino este complejo proceso que tiene su origen en desviaciones en los mecanismos de integración y regulación.

Planteada así, la explicación del suicidio es fiel a los principios metodológico sistematizados en RMS. Un hecho social (tasa de suicidio) es explicado por otro hecho social (corriente suicidógena). Resulta entonces fundamental resaltar el estatuto de hecho social en sentido estricto de las corrientes sociales. Al hacerlo, se tenía ya el precedente de aquello que habíamos llamado al analizar las RMS, el espectro de los hechos sociales. Las tesis se repiten. La sociedad, se dice, consta de cosas e individuos - (SU: 354). Pero las cosas no son mas que materializaciones, cristalizaciones, de la práctica colectiva, es decir, hechos sociales (SU: 354). Aparte, hay posibilidades de que tales cristalizaciones no adopten ese aspecto macizo y material propio de las cosas. Se trata entonces de otro tipo de hecho social, las instituciones: "los dogmas de fe o los preceptos jurídicos cuando se fijan exteriormente en una forma consagrada" (SU: 355). Pero —

además es posible que la práctica no llegue a cristalizarse de manera tan fija y aparente. Estamos entonces ante un último tipo de hecho social: se trata de las corrientes sociales. "Hay toda una vida colectiva que está en libertad; todo tipo de corrientes van, vienen, circulan en todas las direcciones, se cruzan y se mezclan de mil maneras y, precisamene por estar en perfecto estado de movilidad, no llegan a adoptar una forma objetiva" — (SU: 356). Pero no por ello dejan de ser hechos sociales en sentido estricto ^{de}. "Por el hecho de que éste tipo de vida no tenga un grado consistencia suficiente como para fijarse, no deja de tener el mismo carácter que aquellos preceptos formulados de que hablábamos. Es exterior a cada individuo medio tomado aparte" (SU: 356). Cuando hablamos, de corrientes sociales no estamos utilizando un lenguaje metafórico (SU: 345), sino que hablamos de hechos, de cosas dotadas de causalidad en sentido estricto. Son independientes de los individuos (SU: 346), se sitúan por encima de los casos particulares (SU: 348). Es más, la expresión hay que entenderla en sus términos literales. "Es preciso pues tomar rigurosamente los términos. Las tendencias colectivas tienen una existencia que les es propia; son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aun cuando sean de naturaleza distinta; actúan — igualmente desde fuera sobre el individuo, aunque sea por otras vías " (SU: 348). Las metáforas físicas que ya anteriormente veíamos apuntarse en la teoría del homo duplex se asientan de manera definitiva. Se trata de fuerzas morales, se dice, pero "con independencia del nombre que se les asigne lo importante es reconocer su realidad y concebirlas como conjuntos energéticos que determinan nuestra acción desde fuera, del mismo modo que lo hacen las energías físico-químicas cuya acción sufrimos. Hasta tal punto se trata de cosas sui generis y no de entidades verbales, que se las puede medir y comparar su tamaño relativo, como se hace con la intensidad de las corrien-

tes eléctricas" (SU: 349). Al igual que se había hecho ya en las RMS, Durkheim explicita las repercusiones de ésta concepción de las corrientes sociales en los términos de la unidad del campo del saber positivo científico. "En definitiva, nuestra concepción no tiene otro efecto que el de agregar a las fuerzas físicas, químicas, biológicas, psicológicas, fuerzas sociales que actúan sobre el hombre al igual que las primeras" (SU: 368). - Aisladas y legitimada la existencia de éstas nuevas fuerzas, la ciencia que las tematiza se hace posible

Así pues, si las corrientes sociales son hechos sociales, si estos hechos actúan con la misma lógica que el resto de las fuerzas naturales, es decir, imponiéndose constrictivamente desde fuera sobre los individuos, la explicación sociológica del suicidio está asegurada. De aquí las famosas tesis durkheimianas que tan extrañas y distantes suenan al oído del sociólogo moderno. "La tasa social de suicidios no se explica másque sociológicamente. Es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada momento el contingente de muertos voluntarios, así pues, existe para cada pueblo, una fuerza colectiva, de una energía determinada, que empuja a los hombres a que se maten. Los actos que el paciente realiza y que, a primera vista no parecen expresar más que temperamento personal, son, en realidad, la continuación y prolongación de un estado social de los que ellos son la manifestación exterior" (SU: 336). La sociedad se impone sobre los individuos y determina el número de éstos que se suicidan. Sólo en éstos términos parece realizable el principio fundamental de que lo social ha de ser explicado socialmente.

De éste modo, Durkheim supera con éxitos las dificultades que había

puesto a su sistema el recurso a la teoría del homo duplex. En efecto, el resultado a que se llega es que las situaciones sociales patológicas generan corrientes patógenas que arrastran a los individuos y determinan un número determinado de suicidios. Desde ésta perspectiva, el egoísmo o la anomia no resultan de la victoria del individuo biológico sobre el individuo social, sino que son el producto de causas sociales. Con todo, se sigue manteniendo la teoría del homo duplex, pues sólo por medio de ella es explicable que las situaciones patológicas y las corrientes sociales patógenas consigan sus efectos. Y así, sólo porque el individuo es doble se puede comprender que todo vacío de contenidos sociales que se produzca en su interior, sumado a la presencia de corrientes de desánimo y de desesperación, le lleven a concebir la vida como algo carente de sentido o sus metas vitales como algo inalcanzable y frustrante. En base a esto, resulta comprensible la comisión del suicidio.

Pero, como anunciábamos anteriormente, estas soluciones comportan la aparición de dificultades de nuevo tipo. Se trata de dificultades para el mantenimiento del modelo teórico que se había asentado en la DTS, y por eso, de dificultades no absolutas, sino relativas a él. Ya veíamos anteriormente cómo la lógica de la teoría del homo duplex llevaba a replan-tear en términos dramático-conflictivos las relaciones entre el hombre y la sociedad y por esto comportaba un cambio fundamental sobre el enfoque del problema dado en la DTS y, sobre todo, en relación al modelo teórico gracias al cual se había establecido la solución conciliatoria de los dos términos. Ahora hay que destacar que la incorporación de la hipótesis de las corrientes sociales no tiene por virtud despejar tal tensión, sino, por el

contrario, duplicarla. En efecto, las relaciones conflictivas hombre-sociedad se siguen manteniendo, sin aparente contradicción, pero además se suma a ellas la aparición de una nueva contradicción, ésta de tipo exclusivamente social. Esto resulta de lo siguiente. A lo largo de toda la obra, Durkheim ha ido manteniendo una tesis fundamental: la fuente de salud mental y moral de los individuos es la sociedad. Esta tesis, proyectada en el plano de la teoría del homo duplex, significaba que allí donde la sociedad cumple correctamente sus cometidos integrador-reguladores, el espacio de origen y finalidad social que forma parte de la personalidad individual se ve colmado adecuadamente y así la vida cobra valor. Por el contrario, - allí donde ese cometido no se cumple, se crea un vacío que es ocupado por los intereses privados o las pasiones, y la vida queda así desvalorizada. Desde éste punto de vista, la conducta suicida lo que evidencia es la negación de la influencia de la sociedad en el interior del individuo. Ahora - bien, hemos visto que Durkheim, consciente o inconscientemente, quiere salvar las dificultades que tal tipo de explicación conlleva e introduce las tesis sobre las corrientes sociales suicidógenas. Desde ésta perspectiva, el suicidio se convierte, no en signo de la ausencia de la sociedad, sino en signo de la presencia de la sociedad en el interior del individuo. En efecto, se explica la conducta suicida como resultado de fuerzas sociales que arrastran al individuo. Con esto, se llega a una contradicción inherente a la explicación. Desde la perspectiva del homo duplex, que se sigue manteniendo por las razones que hemos establecido, el suicidio, o toda conducta social patológica, constituye un claro signo de una falta adecuada de influencia de la sociedad sobre los individuos. Por el contrario, desde la perspectiva de las corrientes sociales, el suicidio es signo de esa misma influencia que se ha negado. Las dos tesis no pueden ser mantenidas más

que al precio de aceptar la existencia de una contradicción fundamental en el seno de la vida social: contradicción entre aquellas tendencias morales que llevan a su conformación equilibrada y aquellas otras que la desvían de ese camino correcto. Esto supone dar un paso más allá del dualismo tensional de la naturaleza humana que veíamos que desembocaba en un dualismo individuo-sociedad. Es dar un paso más allá porque ese dualismo se introduce en el seno de la misma sociedad. La resultante lógica —a la que Durkheim no llegará sino más tarde— consiste en mantener que las fuerzas de signo distinto que se contraponen en el seno de la sociedad no son sino el resultado de niveles dispares y enfrentados antagónicamente de esa misma sociedad. Es decir, a lo que se está tendiendo a llegar —por lo menos si se sigue la lógica implícita en las tesis expuestas— es a que existe una contradicción fundamental entre estructuras o en el seno de estructuras sociales. Más adelante volveremos sobre el tema para situarlo en el seno de una perspectiva más amplia.

2.5. Problemas en la interpretación de la estructura teórica de SU

A lo largo de las secciones anteriores nos hemos limitado a una exposición, lo mas fiel posible, de las tesis que Durkheim va desarrollando en la configuración y explicación de los tipos sociales de suicidio. Al hacer esto, se ha orillado conscientemente uno de los problemas básicos que —plantea: el de su interpretación. ¿Ha establecido Durkheim límites tajantemente claros entre los tipos conceptuales? ¿Cuál o cuales son las teorías que hacen a esos tipos diferenciados, pero a la vez relacionados entre sí? Son éstas preguntas típicas que toda la literatura secundaria sobre SU se

ha planteado. En la presente sección vamos a abordar ésta temática. Daremos cuenta de las interpretaciones más importantes e influyentes para pasar, acto seguido a su evaluación crítica y a intentar una reconstrucción fiel de las propuestas durkheimianas.

Si bien se puede decir que ninguna de las obras de Durkheim, por no decir el conjunto de su obra ha carecido de interpretaciones enfrentadas, es claro que ésto se agudiza aún más en el caso de SU. Esta obra a sufrido interpretaciones absolutamente dispares que han condicionado, y siguen haciéndolo, su lectura. En la génesis de ésta situación influyen, sin duda, las dificultades, las oscuridades de la misma obra. Pero no creemos que sea ésto lo más decisivo. Sobre sus dificultades intrínsecas, prima algo aún más determinante. Lo podemos enunciar sin ocultar la paradoja que entraña: El mismo éxito de SU, su estatuto indiscutido de monografía sociológica paradigmática, es la causa de sus tensiones interpretativas. Y ésto es así por la lógica misma que impone una obra "clásica". Cuando un discurso llega a establecer una tradición clásica, es decir, una etapa en que se han resuelto ciertos problemas estratégicos y se a abierto todo un campo absolutamente nuevo de la realidad a la consideración científica, utiliza tal tradición en un doble sentido. Por un lado, esa tradición se convierte en "libro" venerable en el que se contiene un amplio monto de claves teóricas que hay que sacar a la luz por medio de cuidadosas exégesis. Pero por otro lado, la tradición es también anuncio de innovación o, más estrictamente, apertura de un nuevo camino hacia una determinación más estricta de problemas y soluciones teóricas. La obra clásica invita a su utilización para abordar nuevas problemáticas, es decir, a su real innovación. Pero, y esto es lo decisivo, tales innovaciones han de legitimarse filiándose lo más

estrictamente posible en la obra de referencia. Esto significa que cualquier innovación ruptural ha de tender a esconder pudorosamente su ruptura con el modelo clásico. En una palabra, que la innovación ha de presentarse también como exégesis fiel y auténtica.

Es esto lo que ha ocurrido con SU, determinando la aparición del problema que abordamos. Sobre las lecturas puramente exegéticas, han primado las lecturas de utilización de la tradición. Si a ésto se une que se ha tendido a aislar la obra del resto de los escritos de Durkheim, el resultado parece lógico: proliferación de interpretaciones con direcciones muy diferentes, mediadas por las intenciones de utilización de cada uno de los intérpretes.

Un caso paradigmático es el de Parsons, caso tanto más importante — cuanto que ha creado una firme escuela de interpretación "auténtica" de Durkheim. Como hemos mencionado en otras ocasiones, el propósito de La Estructura..... consiste en una lectura de los clásicos (o por lo menos de ciertos clásicos) en la que se rastrea la construcción de una teoría de la acción social. Cada clásico es evaluado en relación a sus "aportaciones" a tal teoría. Pero entonces la exégesis se hace problemática. Por un lado, se reduce a la evaluación de esa aportación. Por otro, y ésto es más importante, se da por supuesto que esas obras clásicas tenían tal problemática por objeto, hipótesis que es mucho más que dudosa. El resultado es coherente con las premisas. Surge una lectura sesgada que se presenta como lectura auténtica. Las insuficiencias de tal principio interpretativo se — muestran más claramente en el caso de SU. Parsons parte del supuesto de que en la profundización de la problemática que le asigna a Durkheim, éste ha

superado unas primeras etapas marcadas por DTS y RMS. Esta superación consiste básicamente en que la conciencia colectiva es teorizada como algo que no es puramente externo y compulsivo sobre el individuo, sino que constituye un elemento interiorizado (Parsons, 1968: 425). Coherente con ésta orientación, Durkheim analizaría la patología social moderna a partir de los efectos que esa conciencia colectiva interiorizada tiene sobre el individuo. De aquí resulta su interpretación sobre la distinción de los distintos tipos de suicidio. En primer lugar, coherente con su hipótesis no puede distinguir claramente la matriz teórica que hace posible la distinción entre egoísmo y anomia. Si ambos constituyen elementos de la conciencia colectiva interiorizada, entonces la referencia a variables que introducen una radical distinción en el seno de esa conciencia, como son la regulación y la integración, carece de sentido. De aquí que su interpretación sufra dificultades para separar entre sí a estos dos tipos. En un determinado momento, confiesa que los límites entre ambos son difusos y confusos (Parsons, 1968: 414, 417). Más tarde, cuando a pesar de esto, intenta distinguirlo, no puede recurrir a otro criterio que el de diferenciar entre el contenido de la conciencia colectiva y su fuerza relativa. Así, en el caso del egoísmo del protestante dice: "la diferencia ((entre protestantes y católicos)) estriba en el distinto contenido de los distintos sistemas de valores. Cabe inferir, sin temor, que, en la medida en que la tasa de suicidio de los protestantes se deba al egoísmo, es resultado del sometimiento del individuo a una conscience collective, a un sistema de creencias y sentimientos comunes a los protestantes que no son compartidos por los católicos" (Parsons, 1968: 419-20). De éste modo, el egoísmo habla del contenido de un sistema de valores compartido. De ahí que se relacione positivamente con el individualismo moderno, que sea una de sus facetas -

típicas (Parsons, 1974 : 32). Por su lado, la anómia se refiere a la fuerza relativa de esa conciencia colectiva. "Al contraponer explícitamente la anomia al egoísmo, Durkheim ha completado el proceso antes expuesto. En lugar de contraponer la conciencie collective a la solidaridad orgánica, hay ahora dos tipos de influencia de la conciencie collective, y se contraponen a los dos el estado en que la influencia disciplinante es débil (en el caso límite completamente ausente). En la medida en que se da ese debilitamiento de la disciplina, existe el estado de anomia" (Parsons, 1968: 424). Del esquema resulta que así como el egoísmo y el altruismo hablan de la conciencia colectiva (en el primer caso un contenido individualista, en el segundo caso uno colectivista) la anomia, se refiere a la fuerza relativa de tal conciencia. Siguiendo la arbitrariedad de la interpretación, tiende a identificar el fatalismo con el altruismo (Parsons, 1968: 424) o a dejarle totalmente aparte como algo carente de interés — (Parsons, 1968: 413). La tipología cuatripartita se convierte así en tripartita.

La interpretación es globalmente arbitraria. Como hemos visto, no es cierto que en la DTS se tuviera a las representaciones colectivas por — puramente externas, sino que, por el contrario, y en base a la teoría del homo duplex, se hablaba ya de su interiorización. Por otro lado, según vimos también, Durkheim no negaba la presencia de la conciencia colectiva en el seno de las sociedades modernas. Pero, lo que es más grave, es que la interpretación de los tipos es directamente contraria a la de Durkheim. En efecto, el egoísmo no habla para nada del contenido de un sistema de valores, ni se puede confundir con el individualismo. En nuestra exposición hemos dejado ver ésto claramente por lo que nos remitimos a ella. Por

otro lado no se puede vincular sin más la anomia a la fuerza de la conciencia colectiva, ya que está más bien relacionada con lo que en la DTS Durkheim llamaba la conciencia social, es decir, el conjunto de representaciones sociales que cumplen funciones de control y disciplina pero que no son comunes al conjunto de los individuos.

A pesar de sus debilidades y hasta arbitrariedades, la interpretación de Parsons ha creado escuela y está por detras de tantas otras interpretaciones que no son capaces de diferenciar tajantemente los tipos de suicidio ni aislar la matriz teórica que lo hace posible. Típica en éste sentido es la interpretación de Dohrenwed. Propone éste una teoría de las normas como marco teórico de referencia para la distinción entre los distintos tipos de suicidio (Dohrenwed, 1959: 469-70). En esto sigue las líneas interpretativas de Parsons, ya que ésta teoría de las normas no es otra que la teoría de la conciencia colectiva que éste achaca a Durkheim. En el marco de esa teoría diferencia tres posibilidades: a) la ausencia-presencia de normas; b) el distinto contenido de las normas; c) el origen del poder de que está dotada la norma (Dohrenwed, 1959:472). Pues bien, establece que la anomia supone la ausencia de normas, y en esto se diferencia del egoísmo, altruismo y fatalismo, que suponen lo contrario. Ahora bien, las normas presentan en el caso del egoísmo y del altruismo se diferencian entre sí por su contenido: en el primer caso son individualistas y en el segundo colectivistas. Por su parte, el fatalismo supone presencia de normas y, con independencia de cuál sea su contenido, que esas normas no son legítimas, es decir, que se imponen de manera coactiva y siguen siendo consideradas externas por parte del actor (Dohrenwed, 1959: 470-1). El resultado a que se llega difiere de Parsons tan solo en el hecho de haber incorporado el fatalismo en el seno

del sistema teórico que lo hace distinguible. Pero en lo demás reproduce sus insuficiencias. Por un lado, se unifica la teoría desarrollada en SU como si fuera exclusivamente teoría de las normas. Por otro, se establecen tres criterios que no están, por lo menos todos en la obra de Durkheim.

La sistematización de la interpretación de Dohrenwed no ha dejado de tener su influencia, ha permitido la utilización del concepto de fatalismo (y así Hitchcock, 1967: 133-4) y, coherentemente con esto, ha re-compuesto el carácter cuartipatito de la tipología de Durkheim. Los intérpretes posteriores han tenido esto en cuenta, y sobre todo han intentado ligar los cuatro tipos de suicidio con las dos variables que los hacen posible, Pero sus intentos de diferenciar éstos últimos no han sido coronados por el éxito. Se trata siempre de criterios poco firmes y, sobre todo, desligados de los propios de Durkheim. El resultado es el trazado de barreras muy borrosas entre los tipos de suicidios. Casos típicos son el de — Giddens (1966: 278-9), Coser (1971: 132-6), Nisbet (1974: 231-3). Giddens reproduce el esquema de Parsons, pero estableciendo que el egoísmo se refiere a la acción social y la anomia a la intragación normativa. Coser diferencia entre el consenso en los valores y la integración estructural, manifestando que la anomia se refiere a éste y el egoísmo a aquel. Nisbet, por su lado, dice que la anomia se refiere a la esfera moral y el egoísmo a la esfera social. En ninguno de los casos se ha roto con el núcleo central de la interpretación parsoniana y se reproducen sus defectos.

Pero en la suerte que ha corrido en la tradición sociológica SU no es sólo determinante la influencia de Parsons sino también la de Merton. — Mientras que el primero ha influido más en la evaluación de las aportacio-

nes teóricas de Durkheim, el segundo ha sido el que ha mediatizado en gran parte la explotación empírica de los conceptos y teorías que se desarrollan en SU.

En 1938 publica Merton su artículo "Estructura social y anomia" que será ampliado y revisado para su publicación como capítulo IV de Teoría y estructuras sociales en 1949. A partir de entonces empieza a ejercer una enorme influencia sobre un conjunto de la sociología de la desviación. Esta influencia ha constituido un condicionamiento esencial en la utilización moderna de los conceptos y teorías expuestos en SU. En primer lugar, ésta influencia puede medirse por la polarización de toda la sociología posterior en la problemática de la anomia. Resultado de esto es que el resto de los tipos perfilados por Durkheim no han recibido gran atención o han llegado incluso a verse absorbidos por la anomia. Pero además la influencia mertoniana ha sido decisiva en otro sentido. Nos referimos al hecho de que, sin hacer explícito su alejamiento de la definición estricta de anomia tal como aparece en SU, Merton ha sido decisivo en el afianzamiento de una redefinición que difiere mucho de la durkheimiana. Lo sintomático del caso es que en ningún momento Merton ha realizado una crítica del concepto durkheimiano de anomia, y, es más ha tendido a velar la distancia que le separa de él, como ha destacado Besnard en un artículo sobre el tema (Besnard, 1978: 28-31) Y sin embargo la distancia entre las respectivas definiciones es grande. - Merton define la anomia de la manera que sigue: "La anomia es concebida (...) como la quiebra de la estructura cultural, que tiene lugar en particular cuando hay una disfunción aguda entre las normas y los objetivos culturales y las capacidades socialmente estructuradas de los individuos del grupo que obra de acuerdo con ellas. En éste concepto, los valores cultura-

les, puede ayudar a producir una conducta que se contrapone a los mandatos de los valores mismos (...). Cuando la estructura cultural y social están mal unificadas, exigiendo la primera una conducta y unas aptitudes que la segunda impide, hay una tendencia al quebrantamiento de las normas, hacia la falta de ellas" (Merton, 1970: 170). Resulta pues la anomia de una contradicción, o falta de adecuación, entre los fines culturales y los medios sociales instrumentales para alcanzarlos. En tal situación, el actor tiende al quebrantamiento de las normas, y éste quebrantamiento puede dar lugar a diversas adaptaciones anómicas. Como es sabido, Merton muestra cuatro posibilidades diferentes: innovación, ritualismo, retraimiento, y rebelión (Merton, 1970: 149). No pretendemos evaluar en bloque esta concepción de la anomia sino tan sólo destacar su ruptura con la durkheimiana a pesar de que Giddens haya pretendido que el significado mertoniano aparecía, aunque subdesarrollado, en la obra de Durkheim (Giddens, 1971: 224-5). El aspecto decisivo de tal ruptura lo ha puesto de relieve Besnard en el trabajo antes citado. Consiste éste en que Merton realiza en realidad la inversión radical del concepto tal como la define Durkheim (Besnard, 1978: 32). Pues si para éste la anomia, según vimos, supone una situación de vacío caracterizada por la indefinición institucional de normas legítimas y por lo tanto de fines adecuados para la acción, para Merton ese mismo concepto supone lo contrario: que las metas finales de la acción están definidas, pero no existen medios adecuados para alcanzarlas. Como comenta Besnard, "allí donde Durkheim describe individuos que no saben lo que deben hacer al estar hasta tal punto abierto el horizonte de sus posibilidades, Merton sitúa actores seguros de los objetivos que han de alcanzar, pero cuyas aspiraciones chocan contra una situación de cierre de las posibilida

des de éxito" (Besnard, 1978: 32). Lo curioso es que tal concepto de anomia, que se separa del durkheimiano, no está ausente del repertorio tipológico de Durkheim, pero en éste se sitúa como la inversión polar de la anomia. Se trata en efecto, como destaca Besnard, de lo que en la DTS se llamaba la división constrictiva del trabajo: "bloqueo de las posibilidades de realización de un bien legítimo y deseado" (Besnard, 1978: 34). Y en SU se designa como fatalismo, aunque ya de una forma menos clara (Besnard 1978: 35). Pero además el concepto mertoniano de anomia se diferencia del que aparece en SU en que postula que el vacío normativo es producto de una quiebra por parte del actor. En efecto, de la definición dada por Merton, resulta que ni cultural ni socialmente existe vacío, sino inadecuación — entre dos niveles, y que es de esto de lo que resulta la anomia. Ahora — bien, según ya vimos, para Durkheim anomia significa vacío normativo en el que no intervienen para nada el actor, porque está ya dado en las estructuras sociales y culturales.

La redefinición mertoniana ha tenido múltiples efectos en la utilización contemporánea del concepto de anomia. No sólo ha determinado un cambio en su significado, sino que además, al relacionarlo con lo que anteriormente hemos designado como conductas desviadas de adaptación a una situación de anomia, lo ha ampliado en exceso. Esto ha determinado dos cosas. — Por un lado, que la anomia, ampliada semánticamente, haya pasado a absorber el conjunto de los niveles diferenciados en tipos distintos de la patología social. De aquí que se haya unificado en su concepto, el egoísmo y el altruismo, es decir, todas las conductas desviadas (Powell, 1959: 253). De aquí también que se haya visto abusivamente la problemática de la anomia como la única viva en la obra de Durkheim. Muy significativo en éste

sentido es todo el estudio, absolutamente arbitrario, pero comprensible desde esta perspectiva, de Marks sobre el tema (Marks, 1974). Pero por otro lado, la ampliación del significado de la anomia no sólo ha afectado a la absorción de los otros tipos diferenciados por Durkheim, sino que también ha dado lugar a una ampliación decisiva de los límites significativos del concepto que ha ido a confluir con conceptos de problemática teórica y de orientación absolutamente distintas, como es el caso de la alienación. Todo un proyecto, en gran parte, realizado, de investigación sobre la anomia y la alienación sufre de éste defecto, que hay que retrotraer en parte a Merton. El artículo pionero de Srole ya define la anomia en - en términos de alienación (Srole, 1956: 711). Posteriormente, aun cuando Nettler haya querido diferenciar sin éxitos los dos conceptos (Nettler, 1947: 671-2), la tradición creada se ha asentado. Muy demostrativo de esto son los artículos sobre el tema de Seemans (1959: 787-8) y Dean (1961: 754-5), en que anomia y alienación aparecen como sinónimos o como variantes el uno del otro. Tal asimilación es abusiva y ha provocado la aparición de toda una literatura que protesta contra ella, mostrando que, aunque haya ciertos espacios de confluencia, son no sólo conceptos diferentes sino incluso antagónicos (Horton, 1964: 285-90; Mauwson, 1970: 298-9, 306-7; Lukes, 1977: 81-8).

Por último, hay que destacar que aún cuando, como hace ver el mismo Merton, (1970: 169) la labor estaba ya realizada, a partir de sus escritos sobre el tema va a haber una tendencia a psicologizar el concepto de anomia. Como ha destacado Chazel, dado que la problemática mertoniana es básicamente la de la desviación, tiende a destacar casi exclusivamente los efectos

patológicos individuales de la anomia (Chazel, 1967: 154). Tal posibilidad estaba ya en Durkheim, pero Merton la radicaliza. Resultado de ello es la degradación psicologista del concepto. Merton no la realiza, pero la hace posible. Un trabajo muy característico en ésta vía, aparte de los anteriormente reseñados sobre la problemática de la alienación-anomia, es el de Closky y Schaar (1965).

Las obras de Parsons y Merton han creado pues una tradición interpretativa sobre SU de una enorme incidencia. Las dificultades en que se forma la correcta comprensión de los conceptos y las teorías allí desarrolladas ha provocado, en tiempos más recientes cuando ya sus modelos teóricos han dejado de ser hegemónicos en la sociología occidental, actitudes críticas e intentos de nuevas lecturas que han sido más fieles a los textos originales. Pero con todo, gran parte de éstas relecturas caen en graves insuficiencias, pues de nuevo, aunque su fidelidad filológica sea mayor, se llega a reconstrucciones muy problemáticas.

Una línea fundamental de relectura es la que, aún planteándose críticamente la interpretación de Parsons llega a resultados, que, en principio, están insinuados en aquella. Se trata de la reducción de las distintas variables sociales independientes de las que dependen las tasas de suicidio a una sola, a pesar de las indicaciones contrarias de Durkheim. Esta línea se puede ya percibir en la obra pionera de Halbwachs Les causes du suicide. En ella, como dijimos, se intenta evaluar la vigencia de las correlaciones empíricas establecidas por Durkheim y la adecuación de los tipos conceptuales y las teorías que los explican. Aunque Halbwachs llega

a aceptar la fiabilidad de las relaciones establecidas entre tasa de suicidio y determinados estados sociales, no acepta sin embargo la adecuación de los tipos sociales de suicidio ni las teorías que los explican. En ésta crítica velada, Halbwachs acaba por establecer una ley única que explica las oscilaciones de la tasa de suicidio. Esta ley privilegia la incidencia de las variables de tipo ecológico en la explicación del fenómeno. La proposición clave es que cada tipo ecológico supone la existencia de lo que llama un género de vida o tipo de civilización (Halbwachs, 1930: 502). Por esto se entiende el conjunto de costumbres, creencias y maneras de ser - resultantes de las ocupaciones habituales de los hombres y de su modo de establecerse (Halbwachs, 1930: 502). Estos determinan el número de ocasiones que tienen los hombres de relacionarse entre sí. Dado que el género de vida urbana determina un número mayor de contactos, esto implica que su complicación es mayor, y, por ésto que el suicidio es más frecuente allí (Halbwachs, 1930: 507-9). No vamos a evaluar ahora la hipótesis propuesta por Halbwachs. Queremos tan sólo destacar que supone la simplificación de las propuestas por Durkheim pues reduce la explicación social de las oscilaciones de la tasa de suicidio a la incidencia de una sola avariable. Con todo, en éste caso, no se pretende establecer una interpretación de las tesis de Durkheim sino más bien una alternativa crítica a éstas. Esto no ocurre en las interpretaciones que vamos ahora a reseñar, ya que en ellas - si bien se unifican las causas del suicidio, se pretende que ésta tesis es la propia o la más coherente con los planteamientos de Durkheim.

El primer propulsor de esta interpretación ha sido Johson. Pretendía éste evaluar hasta qué punto la tipología de suicidio que aparece en SU -

tiene consistencia lógica (Johnson, 1965: 875). Muestra que, en un principio, Durkheim distinguió dos variables sociales independientes determinantes de la tasa de suicidio: la integración y la regulación sociales. En el interior de éstas variables, diferencia tres posibilidades ideales: carencia, situación equilibrado y exceso. Los distintos tipos de suicidios no son sino los polos extremos de unas de las variables, siendo la anomia y el fatalismo situaciones polares (carencia y exceso) de regulación social, y el egoísmo y el altruismo idénticas situaciones de la integración social. (Johnson, 1965: 876-8). Pero si éste es el modelo explicitado, muy distinta es la posibilidad de su consistencia lógica en coherencia con los desarrollos que le da Durkheim. El modelo, establece Johnson, carece de rigor lógico. Por un lado, siendo fieles a Durkheim hay que rechazar la posibilidad de mantener el altruismo y el fatalismo como tipos de suicidio. (Johnson, 1965: 879). En efecto, a excepción del ejército, todos los datos mostrados por Durkheim carecen de evidencia empírica, y, por lo tanto, de la posibilidad de ligar una tasa cualquiera de suicidio con una situación social específica (Johnson 1965: 880-1). Pero además, para el caso de la anomia y el egoísmo, Durkheim carece de argumentos sólidos para diferenciarlos (Johnson, 1965: 881). El argumento de Johnson es múltiple. Por un lado, dice que las variables que fundamentan a ambos tipos, es decir, la regulación y la integración, no se aplican al estudio de un mismo grupo social, con lo cual no se puede determinar la incidencia relativa de cada una para la explicación de un mismo caso empírico (Johnson, 1965: 882). Pero además Durkheim no diferencia egoísmo de anomia ni empírica ni conceptualmente. Empíricamente - porque dice que son aspectos de una misma realidad; conceptualmente porque establece conexiones entre ambos que hace que el uno no sea más que un aspecto del otro (Johnson, 1965: 883). Sin duda, la argumentación es más pro

lija, pero aquí no vamos a detallarla. Lo que interesa destacar es el resultado final. Se establece que egoísmo y anomia son idénticos y que sólo existe una variable que explica las oscilaciones de las tasas de suicidio: la variable integración-regulación social (Johnson, 1965: 886).

La propuesta interpretativa de Johnson, que ya estaba, aunque de manera menos sistemática, preparada por Gibbs y Martin (1958: 140-1), ha sido retenida y profundizada por Pope, primero en un artículo (1975,) y posteriormente en un libro en el que se amplía la argumentación del primero. (1976). Pope reproduce la argumentación de Johnson aunque a nivel superior. Su preocupación es doble. Por un lado, no ceñirse al análisis de los tipos, sino más bien al de las variables que los explican (regulación e integración). En éste sentido llega al resultado de no denegar la posibilidad lógica e histórica de los tipos de suicidio altruista y, menos consistentemente fatalista. Pero, por otro lado, llega a las mismas tesis. No existen dos variables diferentes que expliquen las oscilaciones de las tasas de suicidio, sino una sola que se puede llamar regulación, integración, regulación-integración o control social. La ley social del suicidio sería como sigue: la estructura morfológica de una sociedad determina el número de personas en un grupo o área, lo cual determina la tasa de integración social, lo cual a su vez determina la fuerza de los sentimientos colectivos, que, a su vez, determina el nivel de control social el cual determina, por su lado, la proporción entre medios y fines (sentido vital) y el sentido asignado a la existencia terrena, el cual es determinante de la tasa social de suicidio (Pope 1976: 60). A diferencia de Johnson, Pope aborda un problema estratégico que le permite predicar de Durkheim tal teoría con mucha más verosimilitud. Este no es otro que el que surge de la siguiente interro

gante. ¿Si en realidad Durkheim no diferenciaba más que una variable social para explicar el suicidio, por qué entonces construyó su teoría como si existieran dos a las que dió nombre distinta, integración y regulación? La respuesta de Pope es por lo menos interesante. "Pienso que en todo en lo que las dos teorías no sean intercambiables, la regulación explica las excepciones a la teoría de la integración y los datos empíricos opuestos a los que predicó de tal teoría" (Pope, 1976: 49). De éste modo, con la apariencia de una doble teoría de la regulación y la integración social, Durkheim se ponía en situación de explicar por medio de una aquellos datos que se resistían a las predicciones de la otra. En éste sentido, según destaca Pope siguiendo a Poper, la teoría durkheimiana del suicidio perdía falsabilidad (Pope, 1976: 55). La viabilidad de su hipótesis interpretativa la muestra analizando los casos de los suicidios de hombres y mujeres, la comparación entre suicidios de solteros y viudos y las repercusiones de las crisis económicas y socio políticas. (Pope, 1976: 49-56). En todos los casos pretende mostrar que los fallos de predicciones de comportamiento resultantes de la teoría de la integración resultaban explicados por medio de la teoría de la regulación. Pero al no ser diferenciables estas dos, en realidad nos encontramos ante un recurso artificioso o ingenioso de Durkheim que no comporta ninguna distinción analítica de peso.

Las propuestas interpretativas de Johnson y Pope han conseguido una cierta audiencia. Esta ya se hace manifiesta en algunos trabajos, como el de García Cotarelo, aunque degradada (García Cotarelo, 1976: 76). En lo que va a seguir intentaremos mostrar sus errores, para lo cual nos acercaremos a la obra de Durkheim y a aquellos intérpretes que a nuestro entender la han traducido con mayor fidelidad.

Al analizar los tipos de suicidios hemos ido viendo que cada uno se relaciona con una variable social independiente, de la que la teoría postula que dependen las oscilaciones de la tasa de suicidio. Vimos que para los tipos de suicidio egoísta y altruista esa variable era designada integración social, y para el caso de los suicidios anómico y fatalista, regulación social. Las relaciones que mantienen esos dos grupos de suicidios con sus respectivas variables son simétricas. En los dos casos, se trata de situaciones diferenciables por un exceso o por un defecto. El cuadro que representa, en un principio, la estructura lógica de los tipos propuestos es el siguiente:

CUADRO 1º

	ALTA	BAJA
INTEGRACION	ALTRUISMO	EGOISMO
REGULACION	FATALISMO	ANOMIA

Este Cuadro permite aclarar las relaciones entre los tipos. Leído horizontalmente el Cuadro muestra que existe la posibilidad de dos situaciones patológicas en relación a cada de las variables sociales independientes. Las desviaciones patológicas del sistema de integración pueden ser debidas a un exceso (altruismo) o a un defecto (egoismo). Por su lado, las correspondientes desviaciones del sistema de regulación responden a la misma lógica pudiendo darse como exceso (fatalismo) o como defecto —

(anomia). Desde éste punto de vista, se asimilan a un nivel cualitativo altruismo con egoismo y fatalismo con anomia, pues cada uno de esos pares se refiere respectivamente a la integración y a la regulación social. Pero el cuadro permite también una lectura vertical, en base a la cual se muestra que así como altruismo y fatalismo constituyen ambos tipos caracterizados por un exceso, egoismo y anomia constituyen, por su parte, tipos caracterizados por un defecto. Desde éste punto de vista, cabe pues la asimilación cuantitativa de los grupos altruismo-fatalismo y egoismo-anomia. Pero así como esta supone que los pares asimilados desde un punto de vista cuantitativo son radicalmente distintos desde un punto de vista cualitativo, la anterior supone exactamente lo inverso a ésto, es decir, que lo asimilado desde un punto de vista cualitativo, es radicalmente distinto desde un punto de vista cuantitativo.

Tal es la estructura de las relaciones lógicas entre los tipos tal como aparecen en SU. Esta estructura se hace más compleja, posibilitando nuevas lecturas, si realizamos una serie de pasos que están dados de manera implícita o explícita en la misma obra.

El primer paso consiste en pasar de la perspectiva analítica que se muestra en el Cuadro 1º y que desde luego opera a lo largo de toda la obra, a otra perspectiva, ésta de tipo histórico, que también está presente en ella. Ya al considerar los suicidios altruista y fatalista vimos que Durkheim los situaba históricamente en las sociedades premodernas basadas en la solidaridad mecánica. Por contraposición, los suicidios egoista y anómico son ubicados en las sociedades modernas basadas en la solidaridad mecánica. A lo largo del siguiente párrafo analizaremos éstos temas, por -

lo que nos remitimos a lo que allí expondremos. Lo que ahora ~~queremos~~ destacamos es que la introducción de una perspectiva histórica introduce un tipo de lectura diferente sobre las relaciones entre los tipos de suicidio, lectura que, aunque a veces se ha confundido con la anterior, es radicalmente distinta de aquella. El Cuadro que la hace posible es el siguiente:

CUADRO 2º

	SOLIDARIDAD MECANICA	SOLIDARIDAD ORGANICA
INTEGRACION	ALTRUISMO	EGOISMO
REGULACION	FATALISMO	ANOMIA

Desde el punto de vista de este Cuadro, altruismo y egoismo, así como fatalismo y anomia, no sólo son cuantitativamente diferentes sino también cualitativamente, ya que responden a condiciones de solidaridad social diametralmente opuestas. Se asiste además a otra inversión. Altruismo y fatalismo, por un lado y egoísmo y anomia, por el otro, no sólo aparecen como similares a nivel cuantitativo, sino que también desde un punto de vista cualitativo. En efecto, el egoísmo y la anomia resultan ser las desviaciones patológicas típicas de la solidaridad orgánica, y altruismo y fatalismo las propias de la solidaridad mecánica.

Como se puede ver, la perspectiva analítica del Cuadro 1º es diametralmente opuesta a la histórica del cuadro 2º, ya que se piensan dos problemas distintos. En el primer caso, las posibles desviaciones de los mecanismos de regulación e integración sociales con independencia de cualquier referencia histórica. En el segundo caso se busca establecer qué tipo de desviación se dá en el interior de los mecanismos de integración y regulación en los distintos tipos de sociedades caracterizadas por sistemas diferentes de solidaridad. Ambos problemas están presentes en la obra de Durkheim y no siempre debidamente diferenciados. Es por eso imprescindible hacerlo, para evitar confusiones.

Pero a lo largo de SU hay todavía posibilidades de lecturas diferentes. Ya no se trata de diferenciar perspectivas analíticas e históricas, sino de afinar y enriquecer la perspectiva analítica e indirectamente la histórica. Las posibilidades a que nos referimos son dos. Por un lado, — completar el cuadro analítico introduciendo en el interior de cada variable una situación media en la que se supone que la integración o la regulación son adecuadas. Tal posibilidad está claramente dada en la obra. Y así, en un determinado momento se habla de "sociedades bien integradas, es decir, sin excesos ni en un sentido ni en el otro" (SU: 434-5). Este tipo de lectura resulta del cuadro siguiente:

CUADRO 3º

	ALTA	MEDIA	BAJA
INTEGRACION	ALTRUISMO	INTEGRACION ADECUADA	EGOISMO
REGULACION	FATALISMO	REGULACION ADECUADA	ANOMIA

Es éste el Cuadro teóricamente más decisivo de toda la obra, ya que en él se contienen las bases de la explicación sociológica del suicidio. Al suponerse que la integración y la regulación constituyen un continuo en el que . . . son diferenciables tres momentos, dos de los cuales son extremos (exceso y defecto) y uno intermedio, surgen las leyes explicativas de las tasas de suicidio. Estas leyes resultan ser las dos siguientes:

(1) La tasa de suicidio crece en relación inversamente proporcional al grado de integración social (egoísmo) hasta un punto medio (integración adecuada) a partir del cual crece en relación directamente proporcional al aumento de la integración (altruismo). (2) La tasa de suicidio crece en relación inversamente proporcional al grado de regulación social (anomia) hasta un punto medio (regulación adecuada) a partir del cual crece en relación directamente proporcional al aumento de la regulación (fatalismo).

Esta lectura, que permite el enunciado de las leyes sociales del suicidio, potencia otro tipo de lectura que está a penas esbozado en SU, pero que no entra en contradicción con su lógica. Consiste esta posibilidad en relacionar las variaciones en los grados de integración y regulación. El cuadro que resulta, que tomamos con algunas modificaciones de - Johnson (1965: 878), es el siguiente:

CUADRO 4º

I N T E G R A C I O N

		ALTA	MEDIA	BAJA
R E G U L A C I O N	ALTA	(1) ALTRUISMO FATALISMO	(2) FATALISMO	(3) EGOISMO FATALISMO
	MEDIA	(4) ALTRUISMO	(5) INTEGRACION Y REULACION ADECUADAS	(6) EGOSIMO
	BAJA	(7) ALTRUISMO ANOMIA	(8) ANOMIA	(9) EGOSIMO ANOMIA

Este Cuadro tiene una virtud importante. Consiste ésta en la posibilidad que se brinda para poder determinar con más exactitud las oscilaciones de las tasas de suicidio desde una perspectiva que tome en bloque las variaciones del sistema de solidaridad social (regulación + integración). De él resulta que las situaciones numeradas (1), (3), (7), (9) suponen un máximo en la tasa de suicidio, que las numeradas (2), (4), (6), (8), suponen una tasa alta de suicidio y que, por último, la numerada - (5) supone una tasa baja (normal) de suicidio.

Leída desde éstos cruadros, se hace inteligible la lógica de orga-

nización de los distintos tipos sociales de suicidio, así como las variables independientes de que dependen. También a partir de estos cuadros se hace posible el enunciar claramente las leyes sociales de las oscilaciones de la tasa de suicidio. Sin duda alguna, como apunta Pope (1976: 14), Durkheim no se muestra en ningún momento plena y sistemáticamente consciente de la estructura lógica de su discurso. No por ello, no por el hecho de que dejara de presentarla de manera explícita y sistemática, deja de estar presente en su obra. Es ella la que organiza implícitamente todo su discurso. Por demás, tal tipo de estructura era ya algo asentado en la obra durkheimiana con anterioridad a SU. En efecto, como ya hemos adelantado en el Capítulo II, de la lectura de DTS y RMS resulta una configuración de las relaciones entre lo normal y lo patológico que es simétrica a la presentada en SU. Los tipos patológicos no son más que desviaciones de tipo cuantitativo de fenómenos normales en sí mismos. El principio es reproducido en SU. "En el orden vital, nada es bueno sin medida. Un carácter biológico no puede realizar los fines a los que debe servir mas que a condición de no sobrepasar ciertos límites. Lo mismo ocurren con los fenómenos sociales. Si, como acabamos de ver, una individuación excesiva conduce al suicidio, una individuación insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre se halla desvinculado de la sociedad se mata fácilmente; también se mata cuando está demasiado integrado" (SU: 233). Desde ésta perspectiva, una situación normal es una situación media que idealmente equidista de unos extremos que son patológicos. Pero además en el modelo de patología social que aparece en DTS y RMS se supone que todo fenómeno patológico tiene relaciones muy definidas con los normales. Por un lado, se dice que depende de otros fenómenos que son en sí normales. Por otro, se dice también

que el mismo fenómeno patológico no lo es en sí mismo, sino, como en el caso del crimen o en el del suicidio reseñado al comienzo de éste capítulo, por su tasa exagerada en el seno de una determinada sociedad. Tales tesis reaparecen en SU y constituyen los fundamentos de esa estructura lógica de los tipos de suicidios que hemos comentado hace un momento. En efecto, para Durkheim, egoísmo, anomia y altruismo no son en sí mismos — más que productos de fenómenos en sí normales. Es esto lo que permite vincularlos a tipos históricos de solidaridad. Desde ésta perspectiva, el altruismo está ligado a las condiciones de vida normales de las sociedades inferiores. "Precisamente porque el principio en que se basan ((las sociedades primitivas)) radica en la estrecha subordinación del individuo al grupo, el suicidio altruista es en ellas, por decirlo así, un proceder indispensable de la disciplina colectiva (...) Existe pues una vinculación estrecha entre la práctica de éste suicidio y la organización moral de estas sociedades" (SU: 416). El altruismo resulta de la solidaridad mecánica aún cuando no existen razones como para que, en condiciones normales, se tenga que dar en un grado patológico. Por su lado, el suicidio egoísta se enraiza en fenómenos sociales normales y necesarios en la vida de las sociedades superiores. "En las sociedades, y en aquellos medios sociales, en los que la dignidad de la persona es el fin supremo de la conducta, en los que el hombre es un dios para el hombre, el individuo se encuentra fácilmente inclinado a tomar por dios al hombre que en él reside, a erigirse a sí mismo en objeto de su propio culto. Cuando la moral se dedica sobre todo a inculcarle un alto concepto de sí mismo, basta con que se dé cierta combinación de circunstancias para que resulte incapaz de percibir nada que esté por encima de él. Sin duda, el individualismo no es necesariamente el egoísmo, pero se le aproxima; no se puede estimular el uno sin expandir —

más el otro. Así se produce el suicidio egoísta." (SU: 416). Son, pues, las condiciones normales de la vida social moderna las que se están por detrás de la aparición del egoísmo. Esto no significa que éste quede igualado al individualismo, como veremos más tarde más nítidamente. Pero con todo, no puede aparecer una ética individualista sin que aparezca un cierta grado de egoísmo. Esto en sí no es patológico. Lo es que ese egoísmo cobre una extensión y un grado excesivos. Con la anomia ocurre exactamente lo mismo. Depende de la existencia de fenómenos o procesos sociales en sí normales o funcionales "En los pueblos donde el progreso es y debe ser rápido, las reglas que contienen a los individuos deben ser suficientemente flexibles y maleables (...) Pero entonces es inevitable que los deseos y ambiciones, al resultar contenidos de manera más débil, se deborden en determinados puntos de manera tumultuosa. Desde el momento en que se inculca a los hombres el principio de que para ellos constituye un deber progresar, es más difícil convertirlos en seres resignados; por consiguiente, no puede dejar de aumentar el número de los descontentos e inquietos. Toda moral de progreso y perfeccionamiento es pues inseparable de un cierto grado de anomia" (SU: 416-7). Como en el caso del egoísmo, la aparición de la anomia queda ligada a necesidades propias de las sociedades avanzadas. No por esto se supone que la anomia y el progreso se identifiquen, ni que toda anomia sea normal, sino que se supone que se convierte en patológica a partir del momento en que traspasa un cierto umbral.

Así pues el modelo de explicación patológica que apareció en los inicios de la obra de Durkheim sigue vigente y es el que fundamenta la lógica de relación de los tipos de suicidio. De él resulta que "cada tipo de suicidio no es pues más que la forma exagerada o desviada de una virtud" (SU:

263). Si el funcionamiento equilibrado de un sistema social o la relación adecuada del individuo con el medio social en que vive suponen la existencia de mecanismos de integración y regulación, las situaciones patológicas no son otras que aquellas que se crean por un exceso o defecto de integración y regulación, exceso o defecto que es patógeno en función del tipo de solidaridad vigente.

Hasta ahora hemos abordado lo que se puede designar como problemática previa para la resolución del tema central propuesto. Se ha tratado, en efecto, de la lógica de la teoría propuesta por Durkheim y de sus fundamentos en un modelo de patología social que ya había operado anteriormente en otros escritos. De lo expuesto resulta que la arquitectura de SU diferencia netamente cuatro tipos de suicidios relacionados con dos variables sociales fundamentales, la integración y la regulación. El problema que ahora vamos a abordar, supone dar un paso más allá. Se puede enunciar en los siguientes interrogantes. ¿Responde y se fundamenta la arquitectura formal de SU en una distinción real y clara entre el contenido conceptual de las dos variables sociales independientes? ¿Dá Durkheim criterio para diferenciarlas netamente? En base a esto, ¿se puede decir que la distinción de los tipos de suicidio no es sólo lógico-formal sino sustantiva?.

Esta problemática es fundamental. Cuando anteriormente hemos reseñado las interpretaciones más influyentes o interesantes sobre SU, hemos destacado que en todas ellas faltaban criterios firmes para resolver, con criterios adecuados a las propuestas durkheimianas, éstos interrogantes de manera positiva. Sobre todo, veíamos que las interpretaciones de Johnson y Pope negaban la posibilidad de que lo que designamos como distinción lógico

formal de los tipos de suicidio y de las variables con que se relacionan responda a una simétrica distinción en los contenidos. La interpretación que aquí se va a proponer difiere totalmente de ésta última. La tesis fundamental que se propone es que la distinción tanto de los tipos de suicidio como de las variables sociales de que dependen es firme en SU. Esto no significa negar la presencia de dificultades. Con todo, creemos que éstas son salvables.

La dificultad fundamental con la que topamos al abordar éste tema consiste en que Durkheim no encara directamente en ningún momento de la obra un análisis detenido y específico de las dos variables en que se fundamenta toda su teoría del suicidio. En esto sucede como con muchos otros conceptos a lo largo de su obra, para los que no se dá mas definición que la que resulta de su utilización. Vimos al analizar la DTS, que ésto era lo que ocurría con el concepto fundamental de solidaridad social. Pero vimos también que ésta dificultad no era óbice para reconstruir su significado. En el caso presente, el problema es idéntico e igual también la posibilidad de resolverlo.

Como principio interpretativo en general proponemos el siguiente. - Dado que SU intenta abordar un doble problema, el de la conformación del sistema social y el de las relaciones entre éste y los individuos, los conceptos de integración y regulación han de ser analizados a éste doble nivel. Por un lado, se analizará en qué sentido, al nivel del sistema social, integración y regulación hablan de propiedades distintas. Por otro lado, al nivel de las relaciones de eee sistema con los individuos, se intentará aislar en qué sentido cada uno de esos conceptos tematiza un tipo

distinto de relación. Sin duda alguna, SU se centra de manera más explícita en este segundo nivel, ya que su resolución es fundamental para dar soluciones adecuadas al tema propuesto: las relaciones entre el sistema social y las desviaciones individuales de conducta. Pero dado que éste problema sólo es resoluble si previamente se destacan las malformaciones del sistema social que hacen comprensibles esas relaciones patógenas el primer problema queda también retenido.

Al analizar los distintos tipos de suicidios hemos ido destacando el significado de los conceptos de regulación e integración al nivel del sistema social. El análisis del concepto del suicidio egoísta nos permitió básicamente mostrar el significado del concepto de integración. Este resultaba ser una propiedad de un sistema social para establecer un conjunto más o menos amplio de prácticas y creencias comunes al conjunto de individuos que forma parte de él. Esta propiedad depende, para su emergencia y para la conservación de su intensidad, de la existencia de una adecuada densidad moral, es decir, de un amplio monto de práctica inter-activa que posibilite una densa comunicación social. Vemos que el significado de concepto se presenta a dos niveles diferentes. Por un lado se dice en qué consiste la integración social, lo que permite ~~aprehenderla~~ por medio de indicadores empíricos adecuados. En cuanto que conjunto de estados comunes, supone la homogeneización de todo un grupo social en prácticas y creencias que están en todos y cada uno de los individuos que forman parte de él. Resultado de ella es que el grupo integrado acceda a una fuerte conciencia de su unidad, de constituir una comunidad que engloba a todos aquellos que forman parte de ella. Desde ésta perspectiva, la integración supone la existencia de una fusión de los individuos en un grupo que emer

ge como unidad con personalidad propia. Por otro lado, se da cuenta de los procesos sociales que permiten la creación y conservación de tales estado. Son éstos los procesos de densa interacción que propician esa fusión de todos los miembros en el todo y la aparición de esos estados colectivos que simbolizan y aseguran tal fusión.

Por su lado, el concepto de regulación social, a nivel del sistema social, se puede reconstruir a partir del análisis de los suicidios anómicos, fundamentalmente, y fatalistas. De éste análisis resulta que la - regulación social es una propiedad del sistema social para establecer un conjunto de reglas obligatorias (normas) que determinan para cada actor específico las metas y los medios de la acción que ocurre en ocasión de su interacción con los demás. La diferencia^a este nivel con la integración es manifiesta. Más tarde la destacaremos por comparación con los distintos tipos de solidaridad tal como resultaron elaborados en DTS. Ahora - destacaremos un aspecto crucial. Si la integración propone como objeto temático los estados sociales comunes a todo el grupo, la regulación pro pone por el contrario, los estados sociales específicos de cada rol social. Por medio de la integración, el sistema social asigna metas comunes a todo el grupo y de ésta manera crea su autoconciencia a éste, haciéndolo homogéneo. Por medio de la regulación, por el contrario, el sistema so cial asigna metas específicas a cada actor social, en relación al rol social que cumple o ha de cumplir, y de ésta manera lo controla a la vez que se diversifica y particulariza.

Sin duda los dos conceptos están ligados entre sí, porque ambos no son más que el resultado de enfoques analíticos distintos sobre una misma

realidad: el sistema social o, en los términos de Durkheim, la sociedad como sistema solidario. Desde éste punto de vista, sus convergencias son múltiples. Y hay una que es decisiva y que más tarde resaltaremos, pues nos parece muy significativa para evaluar los cambios de dirección teórica en el sistema Durkheimiano que se hacen a la luz en SU. Nos referimos al nivel de la génesis de los estados de integración y regulación. Al analizar los suicidios anómico y fatalista hemos visto que no aparece por ninguna parte una tematización de un problema que sin embargo aparece al analizar los suicidios egoísta y altruista. Se trata del problema de la génesis de las normas que han de acabar con la situación de anómia. Ahora bien, éste problema no es olvidado en la obra y se asume al abordarse el tema de las prescripciones terapéuticas para luchar contra la anomia. Habla entonces Durkheim de las corporaciones y establece que es necesaria - la previa constitución de un grupo, es decir, la integración en un todo de individuos aislados y desocializado, para que surjan posteriormente - las normas específicas que sirvan para controlar las prácticas particulares y distintas de cada uno de los miembros que lo componen (SU: 434-43). La corporación es el remedio a la crisis de integración y regulación. - Pero es un remedio único que no acaba por confundir males tan diferentes. Es remedio único porque única es la actividad que permitirá superar la crisis: es necesaria una densificación moral de la sociedad, el incremento de la práctica interactiva, para que surjan doblemente los estados sociales comunes (integración) y diferenciados (regulación). Pero ambos son distintos. En base a los primeros el grupo se homogeneiza y cada individuo comunica y comulga con los demás en base a contenidos ideacionales o prácticos idénticos. En base a los segundos, el grupo define una metas y medios, y cada individuo conoce, porque son disponibles, las normas obligatorias

especiales por las que se debe regir su conducta en la interacción con los demás.

Como hemos anunciado, integración y regulación son también pensadas -y de manera más explícita, por lo que se hacen posibles referencias directas- en la relación entre el sistema y el individuo. El texto que presenta una clara distinción del sesgo en base al cual se conciben las relaciones integradoras o reguladoras entre individuo y sociedad es el siguiente. "La sociedad no es tan sólo un objeto que atrae hacia sí, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula" (SU: 264). Desde la perspectiva de la integración, las relaciones individuo-sociedad aparecen en el seno de un modelo de atracción-repulsión. Desde la perspectiva de la regulación en el seno de otro modelo de poder-resistencia. Una relación de integración es aquella que atrae al individuo hacia una fusión con el sistema social. Atracción en el sentido estricto: acción de una fuerza con la que uno se identifica, en la que uno se pierde en una fusión de la que resulta una identidad superior. En la relación de regulación, la sociedad aparece como un punto de referencia exterior que establece límites precisos a la acción, que presiona no para que haya fusión con ella, sino para que nadie franquee las barreras que ha establecido. Estas distintas relaciones son especificadas sucesivamente a lo largo de SU. Recogemos estos dos textos. En el primero se dice que lo que diferencia al suicidio anómico de los suicidios altruista y egoísta radica "en el hecho de depender, no del modo en que los individuos están ligados a la sociedad, sino de la manera en que ésta lo regula" (SU: 288). De esto resulta un afianzamiento de la tesis anterior. Por la integración el individuo queda ligado a la sociedad,

es decir, llega a formar parte indivisa de ella, mientras que por la regulación queda controlado por ella, es decir, recibe sus reglas como algo externo y superior a él, con independencia de que se sienta o no fusionado con ella. El segundo texto a que nos referimos profundiza todavía más en ésta relación. Dice que los suicidios anómico y egoísta provienen de una misma fuente, "del hecho de que la sociedad no tiene una presencia - suficiente en el interior de los individuos. Pero la esfera de que está ausente no es la misma en los dos casos. En el suicidio egoísta, la sociedad está ausente de la actividad propiamente colectiva, dejándola así desprovista de objeto y de significado. En el suicidio anómico, falta a las pasiones propiamente individuales, dejándolas así sin freno que las regule" (SU: 288). El texto invita a pasar a una especificación adicional de las diferentes maneras en que el individuo es afectado en sus relaciones integradoras o reguladoras con la sociedad. Es éste un nivel muy importante, ya insinuado: el de las facultades que quedan afectadas a los distintos tipos de relación. Durkheim muestra claramente sus diferencias en otro texto. Dice en él que la anomia "es el resultado, en parte, de ese mismo estado de desagregación del que también proviene la corriente egoísta. Sólo que esa misma causa produce efectos diferentes según el punto sobre el que incide, según actúa sobre las funciones activas y prácticas o sobre las ideacionales. Enardece y exaspera a las primeras; desorienta y desconcierta a las segundas" (SU: 440). Más tarde, en apoyo de ésta distinción, dice que nos matamos porque "ya no sabemos donde ~~se~~ paran las necesidades - legítimas y ya no percibimos el sentido de nuestros esfuerzos" (SU: 444). Los criterios de distinción aquí propuestos no pueden ser entendidos cabalmente si se prescinde de la teoría del homo duplex. Al analizarla en relación a los suicidios egoísta y anómico, hemos visto que la dualidad

de la naturaleza humana significaba algo distinto en cada contexto. En el contexto del egoísmo, significaba que en nosotros coexisten estados puramente individuales y puramente colectivos. En el contexto de la anomia, significaba que el hombre está dotado de mecanismos instintivos precisos para determinar algunas de sus necesidades puramente orgánicas, pero carece de mecanismos para determinar las que no lo son. De aquí la necesidad de una presencia adecuada de la sociedad. De esto resulta que, desde la perspectiva de la integración, lo que se da en la relación individuo-sociedad es la asignación de un sentido social a la existencia. Sentido, por otro lado, que no se puede tener o no tener y mantener a la vez una igual identidad equilibrada, sino que constituye una necesidad ineludible que ha de ser saciada para que los hombres consigan una existencia positivamente valorada. Es por esto por lo que se dice que la integración afecta a al sistema ideacional. Sólo porque en nuestro interior habitan representaciones sociales comunes a nuestro grupo podemos adquirir un sentido adecuado del valor de nuestra existencia. Es el grupo el que nos enseña a concebir el mundo social y el mundo natural. Si falla en ésta labor, la existencia pierde sentido. Por otro lado, desde la perspectiva de la regulación, lo que el hombre busca y necesita es una determinación estricta de metas para sus pulsiones prácticas. El hombre no sólo conoce (socialmente) el mundo, sino que también actúa sobre él. Y ésta actuación necesita de una determinación normativa de metas para que no carezca de objeto y no se pierda en el ensueño pasional de lo infinito e inalcanzable. En última instancia, como ha destacado La Capra, Durkheim reproduce el dualismo kantiano entre razón práctica y razón teórica. "La anomie se refería a la patología de la razón práctica y el egoismo a la patología de la razón teórica. (...) La anomia, en este sentido específico, estaba relacionada

con las facultades prácticas, activas, con los apetitos: deseo, pasión, voluntad, especialmente la voluntad de poder. El egoísmo quedaba relacionado con las facultades teóricas, imaginativas, intelectuales, cognitivas" (La Capra, 1972: 165-6). La sociologización del kantismo es clara. La integración social plantea la problemática de que es lo que podemos saber y, por lo tanto, como podemos asignar un sentido al mundo. La regulación social plantea, por su lado, el problema de qué es lo que debemos hacer y, junto con ello, qué es lo que podemos esperar. Las relaciones entre saber y hacer no están rotas. Sólo hacemos porque sabemos. De aquí la posibilidad de convergencia entre la regulación e integración a este nivel.

La distinción entre la integración y la regulación sociales están, pues, presente en SU a sus dos niveles más significativos. No por eso — ocultaremos las dificultades que también ensombrecen la distinción. La fundamental surge de que Durkheim no hace explícito el esquema teórico de las dos variables de manera autónoma, sino que lo inscribe en la distinción de los tipos sociales de suicidio. Esto hace que sea necesaria una lectura mediata, indirecta, y por lo tanto, que ésta no resulte inequívoca. Por otro lado, Durkheim tiende muchas veces a igualar los tipos sociales de suicidio. Característica en éste sentido es su tendencia a hacer converger el egoísmo y la anomia. En ocasiones se dice que "no son generalmente más que dos aspectos diferentes de una misma situación social" (SU: 325). Si son resultado de una misma situación y no resultan ser más que aspectos diferentes, entonces parece que la distinción entre ellos no puede resultar muy firme. Pero si ésto es cierto, entonces las variables que ejemplifican sufren la misma confusión y no pueden constituir más que

facetas de una misma realidad. Ya vimos que ésta era la conclusión de — Johnson y de Pope. Pero con todo, creemos que textos como el anteriormente citado no constituyen base suficiente para llegar a esas conclusiones. Y la constituyen porque hay que comprenderlos desde coordenadas interpretativas precisas. Anteriormente hemos precisado, a partir de la construcción de nuestro Cuadro 2º, que la tipología de suicidio puede ser leída desde una perspectiva histórica y que entonces existen claramente unos principios de aproximación cualitativa entre los pares egoísmo-anomia, por un lado y fatalismo-altruismo, por el otro. Pero esta aproximación no significa identificación. Supone tan sólo que egoísmo y anomia, para ceñirnos a un caso, no son sino dolencias, desviaciones típicas, de la estructura social moderna y de sus sistema de solidaridad. Desde éste punto de vista, son producto de defecto de un mismo sistema social y se les puede retrotraer a lo que Durkheim llama hipercivilización (SU: 365). Pero no por ello se confunden. Si suponen que el sistema de solidaridad orgánica está aquejado de enfermedades, suponen también que éstas enfermedades son distintas según se refieran al sistema de integración o al de regulación. Empíricamente es muy probable que ambas enfermedades se den conjuntamente, pero no por ello hay que confundirlas. Durkheim mismo previene contra ese peligro. "Podemos dar a una sociedad todo lo que de social hay entre nosotros y no saber limitar nuestros deseos; sin ser egoísta, puedo vivir en estado de anomia, e inversamente" (SU. 288).

Por otro lado, no estamos de acuerdo con las tesis de Johnson y Pope sobre la falta de distinción real de los conceptos al aplicarse a los distintos casos. No es cierto, como ha destacado Besnard, en contra de — Johnson (Besnard, 1976: 43), que Durkheim no utilizara jamás las dos variau

bles para el estudio de un mismo caso. El estudio de la sociedad doméstica es, como hemos visto, característico de éste doble enfoque analítico. Por otro lado, no creemos que sea fundamental lo que Pope ha destacado como táctica en busca de la infalsabilidad de la teoría. Sin duda alguna, las dos variables se apoyan entre sí, pero su relación no es la de cubrirse vacíos mutuamente. Antes bien, en la lógica del discurso poperiano a que Pope se refiere, la introducción de las dos variables constituye un paso decisivo en el proceso de elevación del estatuto científico de la teoría porque, por medio de aquéllas, ésta gana más falsabilidad. En efecto, el hecho de que se establezcan dos niveles diferentes de análisis hace que la teoría gane en posibilidades de falsación porque se hace más amplio el terreno en el que resulta aplicable y, por lo tanto, se hacen mayores las posibilidades de encontrar hechos que contradigan las predicciones lógicamente deducidas de la teoría. La relación de las dos variables no hay que analizarla desde ésta óptica, sino desde una muy distinta. Lo que las hace converger, a parte de los motivos que se han expuesto anteriormente, es que ambas cobran su máximo sentido en el seno de una teoría de la socialización en la que se diferencian ambos contenidos (Hynes, 1975: 88-91; Lacroix, 1973: 282-3). Esta teoría de la socialización está in nuce en SU pero no queda desarrollada hasta más tarde. Como ha destacado Lukes en los textos que comentaremos en el capítulo siguiente sobre el hecho y la acción morales tal teoría mostrará sus fundamentos explícitos y se desarrollará de manera sistemática (Lukes 1973: 207, 216-7).

3. Recepción y soluciones cambiantes de la problemática sustantiva durkheimiana en SU.

A lo largo de los anteriores párrafos hemos ido adentrándonos progresivamente en el análisis de SU. Hemos establecido al principio los motivos e intereses que están en el origen de la obra para pasar, acto seguido, a establecer cómo se organiza la explicación sociológica del suicidio. Al realizar esta labor, se ha pretendido ser fiel a los textos y realizar una exégesis lo más cerrada posible. Pero la labor no puede limitarse a ésto. Es necesario ubicar la obra que comentamos en el marco del desarrollo del discurso teórico durkheimiano. Esta ubicación supone, en — principio, la apertura de un nivel de análisis comparativo de SU y DTS. Tal comparación es necesaria por distintos motivos. Un primer motivo es que, con independencia de que se quiera o no dar cuenta de una eventual evolución en el pensamiento de Durkheim, SU es sólo comprensible, o por la menos comprensible en profundidad por su comparación con DTS. En efecto, en ésta última obra se encuentran gran parte de los marcos teóricos supuestos en SU, pero no explicitados en ella. Pero la comparación es aún más imprescindible cuando se trata del problema de determinar la existencia o no de una cierta evolución en el discurso durkheimiano. Que ésta — evolución ha existido es algo que parece ser un resultado firme de la gran mayoría de la literatura secundaria sobre Durkheim, con independencia de qué rasgos o direcciones se subrayen como características suyas. Pero ademas el mismo Durkheim ha dado cuenta de ella de manera inequívoca. En una carta remitida al director de la Revue Néo-Escolastique, en ocasión de un artículo de Deploige, Durkheim relata lo siguiente. "Sólo en 1895 he sido claramente consciente del papel capital desarrollado por la religión en la vida social. Fué en ese año cuando, por primera vez, encontré el medio de estudiar sociológicamente la religión. Para mí constituyó una revelación. Ese curso de 1895 marca para mí una línea de demarcación en el

desarrollo de mi pensamiento, hasta tal punto que todas mis investigaciones anteriores tuvieron que ser retomadas de nuevo para ponerlas en armonía con esos nuevos puntos de vista [...] ((Este cambio)) ha sido debido enteramente a los estudios de historia de las religiones que acababa de emprender y de manera particular a la lectura de los trabajos de Robetson Smith y su escuela" (1907 b: 613). No se pretende ahora comentar y evaluar extensamente la información que Durkheim nos brinda. Más tarde, en éste mismo capítulo y sobre todo en el Capítulo VII, tendremos ocasión de hacerlo. Lo que ahora se quiere destacar es que el mismo Durkheim sitúa en el curso que desarrolla a lo largo del año 1895 un cambio de orientación profundo que renueva todo su pensamiento. Si tenemos en cuenta que las RMS habían sido publicadas en forma de artículo en 1894 y que la publicación de 1895 en libro no es más que el producto de la recopilación de tales artículos, resulta claro que la primera obra publicada en vida por Durkheim sobre la que debe incidir ese cambio es SU, que aparece en 1897. Desde éste punto de vista, pues, SU se convierte en punto crucial para la evaluación de los eventuales cambios de orientación ocurridos en el desarrollo del pensamiento durkheimiano. Ahora bien, tales cambios sólo se pueden establecer por comparación con las tesis desarrolladas en DTS y RMS. De aquí nuestro interés en desarrollar ese campo de investigación.

Si tenemos en cuenta las propuestas interpretativas lanzadas a lo largo de todo este trabajo, podemos tener un principio firme de comparación entre DTS y SU, que nos permita establecer en qué consiste la eventual reorientación. El principio parte de lo siguiente. Si se ha establecido en los Capítulos I y II que en la obra de Durkheim es aislable una problemática profunda que se hace a la luz en DTS, entonces resultará im

prescindible preguntar si esa problemática sigue manteniéndose en SU. En la hipótesis de que la reorientación teórica de que habla Durkheim no suponga una reorientación de interés hacia otro tipo de problemática, el siguiente interrogante se centra en saber en qué sentido la reorientación teórica supone el establecimiento de nuevas soluciones para problemas persistentes o que se arrastran desde la DTS. En éste caso investigaremos si Durkheim llega a una configuración diferente de las soluciones dadas en esa obra y en qué consiste tal configuración. Por último, trataremos de evaluar en qué sentido estas nuevas soluciones afectan al modelo teórico que fundamenta las soluciones dadas en la DTS y hasta qué punto lo hace inviable. En las tres secciones que han de seguir abordaremos sucesivamente estos problemas.

3.1. La contradicción entre la solidaridad social y la autonomía individual.

La hipótesis expuesta en los Capítulos I y II en los que se realizaba el análisis de la DTS consistía en establecer que la problemática sustantiva fundamental de la obra no era otra que lo que en la época se llamaba la cuestión social. Decíamos también que, por un lado, al ser recogida como problemática sociológica sufría una conversión, pasando a ser considerada como cuestión moral que se explicitaba en la aparente contradicción entre la solidaridad social y la autonomía individual. Y que, por otro lado, esa polarización de la obra en la cuestión moral moderna determinaba una polarización hacia los problemas de la patología social. Pues bien, si éste era el objeto de la DTS, a pesar de sus distintos objetos aparentes, lo es también de SU.

En un punto SU está mas claramente polarizada hacia esa problemática fundamental. Se trata de una obra que tiene como objeto inmediato y aparente todo un campo de la patología social: el suicidio. Lo patológico se convierte así en objeto temático inmediato. Pero esa immediatez es signo de y a la vez oculta, algo que está por detrás de ella. Tal formulación no es paradógica. La explicaremos. Según se mostraba en el primer párrafo de ese capítulo, el análisis del suicidio tiene un interés mediato. El sui cidio no es más que un signo aparente del malestar moral profundo que aqueja a las sociedades modernas. Por medio de su estudio, se puede abordar el estudio de aquél. Pues bien, es ésto el objeto de estudio real de la obra. Por ésto sosteníamos que si nos quedáramos al nivel del puro objeto temático inmediato acabaríamos por ocultar su objeto real. En definitiva, en lo que Durkheim está realmente interesado es, más que en los tipos sociales de suicidio, en los estados patológicos sociales que los explican. Se trata pues de la anomia y el egoísmo más que del suicidio anómico o egoísta.

En éste sentido pues, la continuidad de objeto teórico es máxima entre SU y DTS. En ésta ultima obra era el estudio de la patología social moderna la que le daba sentido.

Pero la convergencia se hace aún más profunda. También en SU la patología social se plantea en el marco de la problemática de las relaciones entre solidaridad social y autonomía individual. Si las sociedades modernas sufren anomia o egoísmo es porque no se ha llegado a una configuración adecuada de las relaciones entre los mecanismos sociales de solidaridad y la autonomía individual. Tal tesis la hemos visto reafirmada como —

nivel profundo de problemática a lo largo de todo el estudio de los tipos sociales de suicidio, así como de aquello que hemos designado como esquema explicativo de la incidencia de las causas sociales sobre la conducta suicida, es decir, las tesis sobre el homo duplex y las corrientes sociales patógenas. De nuevo, pues, el problema moral moderno queda planteado en los mismo términos. Lo podríamos esquematizar así. Existe una contradicción aparente entre dos tendencias, la que lleva a un sometimiento del individuo a la sociedad y aquélla otra que pretende liberar al individuo de toda presencia social. Producto de ésta contradicción son todos los actos de desarreglo y contradicción que se producen en el interior de la sociedad y del individuo. El problema consiste así pues, en establecer las causas de esa contradicción y las vías posibles para su superación o desvalorización como puramente aparente. Habíamos visto que éste era el problema que explicaba el desarrollo de la DTS. Ahora lo volvemos a encontrar en SU, lo que es indicativo de que las soluciones inicialmente propuestas no eran satisfactorias.

Pero si bien este problema sigue retenido, ha variado en gran parte la forma de plantearlo. En efecto, uno de los rasgos mas sobresalientes de SU es que la solidaridad social desaparece como categoría sociológica fundamental. En base a esto, se podría suponer que ha desaparecido del horizón teórico durkheimiano. Nuestra hipótesis es contraria a ésta interpretación demasiado apresurada. Lo que proponemos es que la solidaridad social, tal como ha sido definida en la DTS, ha logrado una definición más estricta, más precisa, que permite la distinción en el interior del concepto de dos niveles fundamentales antes amalgamados. Nos referimos evidenteme

mente a la integración y regulación sociales. Nuestra hipótesis resulta , pues, ser que regulación e integración sociales no son otra cosa que especificaciones del concepto primitivo de solidaridad social, lo que supone que éste no desaparece sino que se muestra de otra manera.

Para probar ésta hipótesis es imprescindible mostrar de qué manera esos dos conceptos se filian en el de solidaridad y en qué sentido lo es-pecifican. Pasaremos inmediatamente a éste campo de análisis.

Hemos visto que, al abordar en DTS el problema de la solidaridad, Durkheim distinguía netamente dos tipos de solidaridades, la mecánica y la orgánica. En ambas se tematizaba el problema que entonces designábamos como de la integración social. El cual era resuelto por medio de las teo-rías de las representaciones sociales y de la doble naturaleza del indivi-duo. La tesis final a que se llegaba era que los individuos que son miem-bros de un determinado grupo social pueden interiorizar dos tipos de re-presentaciones sociales cuyo sistema designaba Durkheim como conciencia colectiva o común y conciencia social. La existencia de la primera era sig-no de la existencia de una solidaridad de tipo mecánico caracterizada por la existencia de representaciones comunes a todos los miembros del grupo. En base a éste sistema, todos los individuos comulgan en unas mismas re-presentaciones y se homogeneizan. Por su lado, la existencia de la conciencia social es signo de la presencia de un sistema de solidaridad orgánica. En base a él, los individuos quedan socializados por medio de normas espe-cíficas y diferentes las unas de las otras. El sistema está tanto más integrado socialmente cuanto más diferenciado normativamente.

Pues bien, a nuestro entender las problemáticas de la conciencia común-mecánica y la de la conciencia social-solidaridad orgánica se encuentran retenidas y traducidas a un nuevo lenguaje en los conceptos de integración y regulación respectivamente. La integración supone también que el control social se acepte por medio de representaciones comunes que homogeneizan al grupo, mientras que la regulación supone que ese control se organiza por medios de normas específicas que al diferenciar cohesionan al grupo. La traducción de unos conceptos a otros y la continuidad resultante entre DTS y SU parece inequívoca. Ahora bien, hay que destacar también que la introducción de los conceptos de integración y regulación produce una especificación renovadora en el concepto de solidaridad social. Esta especificación renovadora supone lo siguiente. Lo que al abordar el análisis del tema de los tipos de solidaridad, veíamos como ambigüedad entre las perspectivas analítica e histórica queda ahora relativamente despejada. - Integración y regulación no son, como sus correlatos solidaridad mecánica y orgánica, conceptos analíticos e históricos a la vez, sino tan solo analíticos. No se dice, en efecto, que la solidaridad social, que la integración temática sea propia de un tipo histórico de sociedad, mientras que la tematizada por la regulación lo es de otro distinto. Se dice, como también se apuntaba en la DTS, aunque de forma ambigua, que todo sistema social, con independencia de su estadio histórico, necesita la presencia de mecanismos de integración y regulación. Veremos más tarde que esto tiene su importancia, ya que abre un campo nuevo de problemática para el análisis de las sociedades modernas y de la caracterización de las crisis porque atraviesan.

Este tipo de solución introduce nuevas posibilidades de aplicación

del modelo analítico al estudio de la historia. Si todo el sistema social ha de estar integrado y regulado, se supone también que todo sistema puede sufrir desviaciones patológicas en alguno, o en ambos, sistema/s de solidaridad. Al diferenciar, en una sección anterior de éste Capítulo, lo que llamábamos el Cuadro 1º y el Cuadro 2º de la tipología de suicidios, adelantábamos ya -- los resultados de éste nuevo enfoque. Son éstos que, aunque analíticamente -- los sistemas de integración y regulación puedan sufrir deformaciones de dos tipos (hiper o hipo, históricamente la configuración del tipo específico de solidaridad tiende a establecer tan sólo la posibilidad de un haz de deformaciones patológicas: hiper o hipo. Y así, las sociedades arcaicas, basadas en la solidaridad mecánica, tienden a configurar una patología de tipo altruista-fatalista, mientras que las sociedades organizadas basadas en la solidaridad orgánica, otra distinta de tipo egoísta-anómico. Las propuestas de Durkheim son muy claras en éste campo. "Lo que es normal hoy no lo será mañana, e inversamente (...). Cuando se dice de una situación que es normal o anormal, hay que agregar en relación a qué se le califica de esta manera; Si no, se crea confusión" (SU: 418). Aplicación de éste principio son las tesis sobre la incidencia cambiante de los distintos tipos patológicos en relación a la configuración de tipo normal de la sociedad. Característica es la tendencia a relegar, como problemas carentes de incidencia actual, al fatalismo y altruismo. Del altruismo se dice que "hoy en día (...) pierde más terreno del que gana; es en las sociedades inferiores donde se observa preferentemente. Si bien se mantiene en el -- ejército, no parece que tenga una intensidad anormal, pues es necesario, en cierta medida, para el mantenimiento del espíritu militar. Y, por otro lado, allí mismo va declinando progresivamente. El suicidio egoísta y el suicidio anómico son pues los únicos cuyo desarrollo pueda ser

tenido como mórbido" (SU: 428).

De lo anterior resulta que sí bien existe continuidad entre DTS y SU, a éste nivel fundamental de las categorías básicas de análisis, también se ha dado un proceso de precisión, de especificación de los conceptos que permite su aplicación más sistemática y una superación relativa de la inicial ambigüedad. Pero además hay que tener en cuenta otro nivel de relación entre los conceptos nuevos y el de solidaridad social. Al analizar el concepto de conciencia común vemos que Durkheim sumaba en él componentes de muy distinto carácter. Por un lado, para ceñirnos al tema que nos interesa, niveles puramente cognitivos, y por otro niveles práctico-normativos. Pues bien, con la aparición de los nuevos conceptos de integración y regulación estos niveles van a ser diferenciados. Veamos, al analizar lo que establecíamos como teoría de la integración desde la perspectiva de las relaciones entre sistema social e individuo, que Durkheim destacaba como característica de ésta relación la presencia de contenidos sociales de tipo cognitivo. La sociedad integra al individuo cuando le dota de lo que podríamos llamar una cultura en la que se especifican las informaciones comunes necesarias para entender el mundo y conseguir dotar de sentido a la existencia. No significa esto que toda representación común cognitiva se encierre en sí misma e ignore la problemática de la práctica, sino tan sólo que Durkheim tiende a enfatizar sobre el aspecto práctico el aspecto cognitivo al abordar el problema de la integración. Exáctamente contraria es la tendencia al abordar el de la regulación. Sin duda alguna una sociedad regula la práctica — de sus miembros si les brinda la información necesaria para que sepan — qué es lo que tienen que hacer y qué es lo que pueden esperar de la acción de los demás. Pero aquí la información es exclusivamente para la prác-

tica, para la asignación de metas y medios congruentes con el fin de que se actúe. Sin duda alguna, ese conjunto de definiciones práctico-normativas ha de ser puesto en contacto con un nivel superior en que se les asigne un sentido general. Pero esto es ya pasar del nivel de la integración al de la regulación. Paso, sin duda, necesario, porque ambos niveles están interrelacionados al formar parte de un mismo sistema social, pero paso que necesita también para su intelección, de las pertinentes diferenciaciones analíticas.

Resuelto en éstos términos el problema de la filiación y diferenciación de los conceptos de integración y regulación en relación al de solidaridad social, tal como se muestra en la DTS, la problemática central que vemos que se planteaba en ésta última obra es replanteada en SIJ de manera coherente con los cambios que se han introducido. ¿Cuáles son las relaciones entre los sistemas de integración y regulación sociales y la autonomía individual? Téngase en cuenta que, como decíamos en el Capítulo I, tal interrogante no se plantea de manera abstracta, como si se abordara en bloque el problema del orden por encima de coordenadas sociohistóricas, sino de manera específica. Lo que interesa a Durkheim es el problema social y moral moderno y por ello sus interrogantes han de ser adecuadas para resolverlo. De aquí que se introduzca el tema, no del individuo, sino de la autonomía individual que es característica de las sociedades modernas.

Al centrarse en el análisis de ese problema moral central en la cuestión social, Durkheim quiere encontrar vías para una solución que no rompa con los principios explicitados en DTS y RMS sobre las relaciones entre

lo moral y el sistema social. El siguiente texto es significativo en este contexto. "Cuando se dice que una afección individual o social es totalmente moral, se entiende comúnmente que no es competencia de ningún tratamiento efectivo, sino que no puede sanarse más que con ayuda de repetidas exhortaciones; (...) en una palabra, en base a una acción puramente verbal (...). Pero, en realidad, el sistema moral de un pueblo es un sistema de fuerzas definidas que no se puede arreglar ni desarreglar por medio de simples exhortaciones. Depende, en efecto, de la manera en que están agrupados y organizados los elementos sociales. Dado un pueblo, formado por un cierto número de individuos dispuestos de cierta manera, resulta un conjunto determinado de ideas y prácticas colectivas, que permanece constante mientras tanto sean idénticas las condiciones de que depende. En efecto, según que las partes de que esté compuesto sean más o menos numerosas y estén ordenadas según éste o aquel plan, la naturaleza del ser colectivo cambia necesariamente y, con ello, sus maneras de actuar y pensar; pero no pueden cambiar éstas últimas mas que cambiando aquél y no se le puede cambiar sin modificar su constitución anatómica. No es cierto pues que al calificar de moral el mal cuyo síntoma es el progreso anormal de suicidios, queramos reducirlo a no se sabe qué afección superficial que se pudiera adormecer con buenas palabras. Muy por el contrario, la alteración del temperamento moral (...) es testigo de una alteración profunda de nuestra estructura social. Para sanar la una es pues necesaria reformar la otra!" (SU: 446-6). Hemos recogido el texto en todo su extensión porque resulta muy esclarecedor. Las relaciones que en DTS y RMS se han ido postulando entre lo patológico y lo normal, lo fisiológico y lo morfológico, quedan confirmadas. Del mismo modo, las relaciones entre lo moral y lo social. Este es el punto que nos interesa. Al decir que las co

ciudades modernas sufren un problema moral, Durkheim deja bien claro que - qué significa ésto y actúa procevidamente contra una eventual mala interpretación de sus tesis. Un problema moral sólo surge en una sociedad problematizada. Hay que buscar, pues, en determinaciones profundas de la estructura social correspondiente la génesis de ese malestar colectivo. A partir de éste principio metodológico, podemos entender gran parte de la arquitectura de SU. Si el índice del malestar colectivo es la tasa creciente de suicidios, la búsqueda de los orígenes de ese malestar ha de desarrollarse por medio del análisis de las relaciones entre las variaciones de las tasas de suicidios y ciertos estados sociales que son especialmente estratégicos. Estamos refiriéndonos a un paso decisivo que parte de la configuración de una problemática para determinar las vías en que ésta puede ser analizada y resuelta. Los principios metodológicos mostrados en RMS determinan que lo social ha de ser explicado socialmente. Ahora bien, los principios metodológicos explicitados en las consideraciones anteriores sobre las relaciones entre los problemas morales y la estructura social lleva a especificar en qué parte de lo social hay que ir a buscar la explicación de ese tipo de malestar que simboliza el suicidio. Si tenemos en cuenta los resultados del análisis de DTS, entonces la elección de indicadores sociales no resulta nada sorprendente. En efecto, en aquella obra, se había establecido que el paso de las sociedades segmentarias a las organizadas conllevaba a la quiebra de ciertos universos simbólicos y de ciertos complejos institucionales. Los fundamentales eran la religión, la familia, el Estado definido como organización puramente territorial. Se sostenía también que con la aparición de las sociedades organizadas, las actividades económicas adquirían un relieve inusitado. Pues bien, en coherencia con éstos resultados, en SU se intenta solventar el problema moral

moderno estableciendo comparaciones sistemáticas entre las oscilaciones de las tasas de suicidios y esos estados sociales. Así resulta que la crisis de la religión, la de la familia, la de una cierta configuración del Estado, la de la actividad económica son especialmente relevantes para la explicación de las causas sociales del suicidio. Aquí se muestra una perfecta continuidad, no solo en el objeto de DTS y SU, sino también en el amanera de resolverlo. Para algunos estudiosos de la obra de Durkheim, resulta sorprendente que éste escogiera para el estudio sociológico del suicidio indicadores sociales con escaso o, por lo menos, problemática poder explicativo (como los antes reseñados) y dejara a parte, o situara en una posición subordinada, aquellos que parecen ser los mas relevantes (como el sexo, la edad, áreas ecológicas) (Pope, 1976: 142-5). La razones de ésta relación que, en principio, puede resultar sorprendente resultan ahora claras. Durkheim no está tan interesado en la explicación del suicidio como en la del malestar moderno. Y al ser esto así, pretende comprender tal malestar a partir de las causas profundas que afectan, a nivel estructural, a las sociedades modernas. Es por esto por lo que sus interrogantes se centran en el estudio de los temas antes reseñados. Y es también por esto por lo que en el momento final de dictaminar medidas eficaces para luchar contra el suicidio, establece prescripciones terapéuticas que parecen excesivas o desmedidas para solucionar el problema del suicidio. Todas las consideraciones finales sobre las insuficiencias de los sistemas religiosos, la familia y el estado, así como sus tesis sobre las corporaciones, sólo pueden ser entendidas a ésta luz: a la luz de la solución del malestar moderno y a la luz de la determinación de las causas estructurales de tal malestar.

3.2. Las soluciones de SU

En la anterior sección hemos establecido el objeto de análisis de SU y subrayado su continuidad en relación al de la DTS. También se han mostrado las vías que Durkheim piensa que son relevantes para abordarlo y solucionarlo. También aquí es fundamental la presencia de las soluciones dadas en DTS. En la presente sección nos planteamos el tema de las soluciones que se dan en SU. Por soluciones queremos significar qué tipo de configuración asigna Durkheim al mundo moderno para la comprensión de esa contradicción inicial entre regulación e integración sociales y autonomía individual. De nuevo en éste caso, la especificidad de las soluciones será evaluable con mayor claridad por comparación con las dadas en DTS. La interpretación que aquí se va a plantear es que, partiendo de problemas idénticos, Durkheim llega en SU a una concepción muy diferente de aquella en la que consiste el problema social moderno.

A lo largo de toda la exposición hemos ido ya destacando que Durkheim ve a las sociedades modernas situadas en el seno de una grave crisis. La configuración de tal crisis resulta clara por lo anteriormente expuesto. Se trata de una crisis del sistema de integración (egoísmo) y del sistema de regulación (anomia). Nuestras sociedades son anómicas y egoístas. Este dictamen difiere en parte del que se había establecido en DTS. En efecto, a lo largo de Capítulo II, vemos que Durkheim creía que lo característico de la crisis moderna radicaba en la existencia de una situación aguda de anomia y constricción. Resulta, pues, que la anomia es retenida como característica del malestar moderno, pero también que desaparece la constricción y aparece

un nuevo tipo de enfermedad, el egoísmo. Veremos también que, dentro de este nuevo enfoque, el significado de la anomia tal como es expuesto en SU difiere de DTS.

De la exposición realizada a lo largo del Capítulo II resulta que en la DTS la patología social moderna es concebida como resultado de la afección del sistema regulatorio-normativo típico de la solidaridad orgánica. Esta afección se produce en dos direcciones. Por un lado, hay un vacío normativo, es decir, una situación de anomia. Por otro lado, hay normas que son inadecuadas y que sólo se pueden imponer por medio de la constricción. Pues bien, como hemos dicho, este segundo perfil característico de la patología social moderna no es retenido como tal en SU. Sin duda, parece en principio que la constricción patológica no desaparece del panorama analítico de SU. Está claro que el nuevo concepto de fatalismo retiene los rasgos característicos de aquélla. Y los retiene porque también supone una situación en que existen normas precisas para regular la conducta de los actores sociales - caracterizadas por su inadecuación y, por lo tanto, por ser impuestas por constricción. Sin duda alguna, no es éste el único elemento que caracteriza al fatalismo. Existe también otro: el de la existencia de un exceso normativo. Pero éste está conectado con el anterior. Hay exceso normativo porque se regulan espacios de acción que no debería ser regulados y, por lo tanto, se cae en un tipo de regulación inadecuada. De aquí que las normas resultantes sólo se puedan mantener constrictivamente.

Ahora bien, si bien es cierto que la constricción patológica es retenida en el concepto de fatalismo, también lo es que su utilización para el análisis de las patologías sociales históricas es diferente. Como vimos

en su momento, Durkheim, a pesar de las evidencias en contra, insiste en que el fatalismo es característico de las sociedades premodernas y no tiene casi aplicaciones para el análisis del malestar de las sociedades actuales. Sólo se conserva un resquicio que permite aplicarlo a fenómenos socio-patológicos modernos. Se trata del caso de la sociedad doméstica en dos situaciones características: los matrimonios demasiado jóvenes y las mujeres casadas que carecen de hijos. Ya vimos en su momento que además la utilización del concepto en éstos contextos no carecía de problemas y que se conculcaban preceptos metodológicos fundamentales, como aquél que establece que lo social ha de ser explicado socialmente. Pero no es esto lo que ahora queremos resaltar. Lo realmente relevante es que Durkheim limitara el campo de aplicación del fatalismo a casos muy específicos de la sociedad doméstica y se negara a aplicarlo al campo al que anteriormente (en la DTS) lo había aplicado, es decir, al de la actividad económica. Es más, no sólo se asiste a una negativa a aplicar el concepto en ese campo, sino que además todo ese conjunto de fenómenos es analizado en el marco del concepto inverso al de fatalismo, es decir, el de anomia. Cuando expusimos las tesis de Durkheim sobre la anomia coyuntural, destacamos el conjunto de fenómenos que se tematizaban. Son éstos los propios de dos mecanismos fundamentales del orden económico: el de la determinación del valor de los bienes y servicios que se intercambian y el de la determinación de los criterios socialmente vigentes para la distribución de los individuos entre las distintas tareas sociales. Pues bien, de éste campo de realidad que en SU se dice que está coyunturalmente en situación de anomia, en la DTS se decía - que estaba en una situación crónica de constricción. Las normas que establecían el valor de bienes y servicios y los criterios de distribución eran inadecuados y por eso constrictivos. Ahora se sostiene exactamente lo

inverso. Se dice que, en situación normal, tales normas son adecuadas y justas y que sólo en periodos de crisis ese orden entra en crisis. Pero ésta crisis significa que faltan criterios normativos, no que existan criterios normativos inadecuados. El vuelco es pues total.

Este vuelco es especialmente significativo y es el que explica — esa extraña infrautilización del concepto de fatalismo, sobre cuyas causas nos interrogábamos en la sección dedicada al análisis de ese tipo. Parece que Durkheim ha dejado de ser sensible a la problemática de la división del trabajo constrictiva, por lo tanto, a la problemática de las normas sociales inadecuadas, injustas, excesivas. El único problema de regulación social que se retiene es así el del vacío normativo.

En coherencia con lo anterior, la anomia sigue teniendo el papel fundamental que tenía en la DTS. Ahora bien, la conservación de ese estatus está acompañada de una seria redefinición que cambia su sentido. La tendencia a analizar aisladamente SU o la tendencia, condicionada por la lectura de Parsons, a minusvalorar la problemática de la patología social en la DTS, han hecho que éste cambio no haya sido tenido en cuenta por muchos estudiosos de la obra durkheimiana. No por ello, ha dejado de haber una importante literatura secundaria que lo ha puesto de relieve. Así los trabajos de Pizzorno (1963: 19-21), Olsen, (1965: 40-2), Lacroix (1973: 274-80), Rodríguez Zúñiga (1978: 70-78), entre otros.

Dos son los rasgos característicos de la anomia tal como resulta de las definiciones dadas en DTS. En primer lugar, se trata del hecho de que la anomia es concebida como un vacío en las normas de procedimiento —

que han de regir las relaciones (interacciones) entre diferentes órganos sociales o diferentes sistemas de órganos. En cuanto que el organismo sufre tales vacíos, se producen choques, enfrentamientos, lucha. En una palabra, se llega a una situación de desarmonía y desequilibrio. Desde éste punto de vista, la anomia tematiza tan sólo relaciones inter-orgánicas. Diferente es la situación en SU. La anomia es entendida como un vacío normativo que afecta a las relaciones entre el individuo y las metas que debe perseguir. Hasta aquí la importancia del cambio carecería de relevancia ya que, en parte, está determinado por el distinto objeto al que se aplica el concepto. En efecto, la anomia aplicada al estudio del suicidio ha de poner de relieve, en primera instancia, las relaciones entre el sistema social y la personalidad individual. Ahora bien, ésta presencia del sujeto en el conflicto anómico se ve acompañada por un replanteamiento profundo de la teoría del homo duplex que veíamos que era fundamental en éste contexto, tanto en la DTS como en SU. Este replanteamiento hace que el vacío anómico sea concebido como ocasión de un conflicto entre las pretensiones del sistema social y las pretensiones individuales. En ocasión de un vacío anómico, las pasiones se desbordan, es decir, las pulsiones puramente individuales tienen un protagonismo que en la DTS no se suponía en absoluto. -- Es más, éstas pasiones pueden llegar a constituir un orden de realidad que se presenta como alternativo a un eventual orden socialmente legítimo. Vimos en su momento que era ésto lo que ocurría en el caso de la anomia económica coyuntural o crónica. La vida social quedaba conformada, en tales situaciones, como puro producto que satisface las apetencias individuales insaciables. DE aquí la crisis.

Lo característico de éste cambio es, pues, que el choque entre órganos sociales, que ocurría como resultado de una situación anómica según la explicación dada en la DTS, es remplazado por un choque entre individuo y sociedad por la definición de un orden, puramente fáctico o legítimo. -- Las relaciones se dramatizan y resultan de la existencia de fuerzas encontraradas, con dirección e intereses antagónicos.

Pero éste no es el único cambio. Decíamos que eramos las caracteriísticas del concepto inicial de anomia. La segunda a que nos referimos es la siguiente. En la DTS la anomia es concebida como producto de un cambio social acelerado que no ha permitido un adecuado contacto inter-orgánico del que surjan nuevas y adecuadas definiciones normativas. Desde éste punto de vista se asegura, por un lado, que el vacío normativo es puramente provisional, coyuntural, y, por otro, que se tiene una maciza confianza en que del sólo contacto inter-orgánico surgirán mecánicamente nuevas normas. Es ésta concepción la que entra en crisis en SU. Al analizar en su momento la anomia económica vemos que Durkheim distinguía dos tipos de situaciones: aquéllas en que era puramente coyuntural y aquéllas otras en que era crónica. Pues bien, si bien la primera reproduce los rasgos generales de la concepción inicial, la segunda introduce serias innovaciones. En efecto, -- de ésta segunda concepción, resulta que toda la vida económica está en estado de anomia porque se ha ido definiendo y asentando todo un orden fáctico de fines y medios sobre el que no existe control socio-moral. No se dice que ésto constituya una situación provisional y superable de forma casi automática, sino que se está ante algo crónico, con tendencias a perdurar y que no se puede superar de manera mecánica. Es éste último rasgo el más significativo, porque en él se proyecta sobre éste campo lo que vemos --

anteriormente como innovación introducida por la nueva teoría del homo duplex. La anomia es crónica porque existen específicas resistencias basadas en intereses privados generalizados tendentes a que no se supere. El orden económico inmoral tiende a construir sus propios fines e impide que otro orden económico se asiente. Como decíamos al abordar el tema de las corrientes sociales, esto significa que la contradicción en la vida social, se abre a una nueva contradicción que enfrenta a dos órdenes de realidad. Con independencia de cual sea el estatuto de esta contradicción, lo que resulta es una pérdida de confianza en las posibilidades de superar el vacío anómico. Como han puesto de relieve los autores que antes hemos mencionado, Durkheim ha perdido el optimismo inicial de la DTS y ha caído en un hondo pesimismo sobre el porvenir de la crisis social.

Con todo, no son éstos los rasgos más sobresalientes de las novedades que introduce el dictamen sobre la patología social moderna. Como decíamos al principio, el olvido de la constricción-fatalismo y el cambio en la concepción de la anomia se ven acompañados por la introducción de la nueva problemática del egoísmo. El cambio aquí no es de malices. Supone la explotación de los resultados de ese mayor rigor analítico en la determinación de los dos niveles de la solidaridad social que hemos visto que se operaba en SU. Ya no se ve tan sólo afectado el sistema regulatorio, sino también el sistema de integración. El egoísmo constituye esa afección.

Este cambio ha de ser evaluado en sus términos estrictos. Para hacerlo importa, en primer lugar, desligarlo de la interpretación que le ha dado Parsons. Este, al dar cuenta de las diferencias entre DTS y SU, sos-

tengo lo siguiente. "El cambio entre DTS y SU ((consiste en que)) el elemento de un sistema de creencias y sentimientos morales común a los miembros de una sociedad, la conciencia colectiva, ha sido liberado de una confusión con la falta de diferenciación social." (Parsons, 1968: 425). En concordancia con esto, SU se diferenciaría por establecer la existencia de una conciencia colectiva en el seno de las sociedades organizadas. Ahora bien, ¿tal fuera la novedad, no se podría establecer ninguna en el paso de la DTS a SU. En efecto, al analizar la primera hemos visto que Durkheim no solo no niega, sino que supone la existencia de una conciencia colectiva en el seno de las sociedades diferenciadas. Es más, aporta precisiones sobre lo específico de tal conciencia: se trata del culto a la persona humana que constituye el único culto común y homogéneo posible en tal tipo de sociedades. La novedad de SU no puede radicar, pues, en la introducción de tal cambio. Consiste en algo cercano, pero diferente: En el carácter problemático de tal conciencia colectiva. Entendemos por carácter problemático la posibilidad, de que se habla en SU, de que esa conciencia colectiva sufra desviaciones patológicas y que tales desviaciones tengan una especial incidencia en la quiebra del conjunto del sistema de solidaridad. Esta es, a nuestro entender, la novedad que se contiene en SU por comparación con la DTS.

La aportación, sin embargo, no es otra cosa que la explotación en profundidad de ciertos elementos ya existentes en la DTS, que van a poder ser abordados con más precisión gracias a las nuevas delimitaciones analíticas que se contienen en el paso del concepto indiferenciado de solidaridad al articulado de integración-regulación. En efecto, los elementos fun-

damentales para construir las tesis que aparecen en SI sobre la patología egoísta de las sociedades diferenciadas estaban ya disponibles en la primera obra. Ya desde un punto de vista general se muestran en las mismas intenciones de la obra: luchar contra el individualismo metodológico, pero también contra su correlato socio-moral, el utilitarismo ético, que disuelven la sociedad en sus unidades constitutivas. Desde éste punto de vista, la afirmación del individualismo moderno, es decir, de esa autonomía individual que crece conjuntamente con la solidaridad orgánica que propicia la división del trabajo, va ligada a la crítica de su posible deformación en un egoísmo utilitarista. Pero no es éste uno de los niveles más decisivos de convergencia. A nuestro entender, éste se puede detectar en dos fases del discurso desarrollado en la DTS. La primera es aquélla en que se aborda el análisis directo y explícito de lo que se ha designado como conciencia colectiva moderna, es decir, el culto al individuo. Lo más sorprendente de las tesis durkheimianas en éste campo es que ponen de relieve el carácter problemática de tal culto, pero curiosamente no llegan a explotar tal problematicidad. La tesis es que el culto moderno al individuo "si bien es común en cuanto que compartido por una comunidad, es individual -- por su objeto. Si bien dirige todas las voluntades hacia un mismo objetivo este no es social. Goza pues de una situación completamente característica en el seno de la conciencia colectiva. Sin duda objetiva de la sociedad todo aquello en lo que radica su fuerza, pero no es a la sociedad a la que nos vincula: es a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un verdadero vínculo social" (DTS: 146-7). La paradoja entre el origen social de tal conciencia colectiva y su objeto individual acaba en una proposición por lo menos sorprendente: la conciencia colectiva moderna no constituye

un verdadero vínculo social. Pero entonces lo más lógico hubiera sido sostener que sufre una deformación patológica, es decir, que la real conciencia colectiva moderna, es el egoísmo (en el sentido en que es definido en SU). La posibilidad de llegar a tal resultado estaba ya dada desde el momento en que, como ya dijimos, el egoísmo constituía un concepto operante en la DTS. Ahora bien, lo que ocurría en realidad era que su significado difería tajantemente del que habría de aparecer en la posterior monografía sobre el suicidio. En la DTS, el egoísmo y su par lógico, el altruismo, eran conceptos puramente psicológicos que intervenían tan sólo en la elaboración de la teoría sobre la doble naturaleza del hombre. En ésta, Durkheim sostenía que los hombres, todos los hombres en todas las situaciones históricas, tenían dos componentes diferentes: eran, a la vez, altruistas y egoístas --- (DTS: 173-4, 175, 207). Los términos se definen así "científicamente, una conducta es egoísta en la medida en que se encuentra determinada por sentimientos y representaciones que nos son exclusivamente personales" (DTS: --- 175). Es decir, todo lo que no es de origen social resulta ser egoísta. Por el contrario, cuando, como en las sociedades primitivas, "la conciencia se ve invadida por la conciencia colectiva, nos vemos incluso en la tentación de creer que es algo completamente diferente de ella misma, que es todo --- altruismo", (DTS: 175). En realidad, altruismo y egoísmo, se pueden definir --- en los términos de la concepción del homo duplex que aparece en SU--- como los componentes individuales y sociales de la psique humana. Pero esto no es igual a los conceptos de egoísmo y altruismo tal como aparecen en el --- análisis del suicidio. En éste caso, no se trata de conceptos psicológicos, sino de conceptos sociológicos que tematizan corrientes patógenas que sufren las sociedades con malformaciones en su sistemas de integración. Es más, en

ningún lugar de la DTS se dice que el egoísmo y el altruismo sean fenómenos patológicos. Esta concepción está tan arraigada que se llega incluso a identificar individualismo y egoísmo. En efecto, se dice que con la aparición del hombre civilizado, "el egoísmo se introduce hasta el seno de sus representaciones superiores: cada uno de nosotros tiene sus opiniones, sus creencias, sus propias aspiraciones (...). Sin duda, no es preciso llegar a la conclusión de que la parte del egoísmo se ha hecho mayor en el conjunto de la vida, pues hay que tener en cuenta el hecho de que todo el conjunto de la conciencia se ha ampliado. No por ello deja de ser cierto que el individualismo se ha desarrollado como un valor absoluto al penetrar en zonas que, originalmente, le estaban vedadas" (DTS: 175-6). En éste texto parece que nuestra hipótesis inicial sobre el hecho de que la constatación de la problematización de la conciencia colectiva moderna no ha llevado a Durkheim a identificarla con el egoísmo queda invalidada. Pero esto no resulta así si tomamos en consideración la concepción del egoísmo con que se opera y se tiene en cuenta las tesis fundamentales de la DTS. En efecto, si se dice que con la división del trabajo se agranda la esfera de realización personal, de autonomía individual, esto implica, al nivel de la teoría de las dos conciencias, que la esfera de las representaciones puramente personales, individuales (es decir, egoístas según la terminología de la DTS) - se agranda. De aquí que sin ningún escándalo se pueda decir que individualismo y egoísmo crecen parejos como producto de un proceso de cambios que los pone a los dos necesariamente. Lo determinante sigue siendo, pues, que, aunque constatado el carácter problemático de la conciencia colectiva moderna, no se la identifica con el egoísmo tal como resulta definido en SU. Y ésto es así, porque como hemos visto, todavía no se opera con éste con-

cepto. ¿Cuáles son las causas? Sin duda, una de ellas es que no se ha elaborado todavía la teoría sistemática de la integración social. Pero esta explicación no hace mas que abrir otra interrogante: ¿porqué no ha aparecido tal teoría? La razón decisiva en éste contexto es que Durkheim está polarizado hacia la patología social propia del sistema de regulación (anomia y constricción) porque éste es coherente con sus tesis sobre el carácter fundamental de la solidaridad orgánica en las sociedades modernas. En cuanto que la solidaridad mecánica cumple en éstas un papel menos fundamental, se puede constatar la existencia de problemas en su interior sin que por ello se pase a abordarlos detenidamente. De aquí que sea la puesta en relieve de la importancia del culto al individuo en tales sociedades lo que le lleve decisivamente a diferenciar, en el seno de esa problematicidad -- constatada, el individualismo del egoísmo.

Pero hay, como anunciábamos, también otro momento en que las nuevas aportaciones que aparecen en SU están ya esbozadas. Se trata de aquél --que destacábamos al final de análisis del Capítulo II-- en que mostrábamos que la existencia de la división del trabajo anómica y constrictiva implicaba una ruptura del consenso social. Esta ruptura no era otra cosa que la conciencia generalizada de que la conformación actual de la sociedad diferenciada no se correspondía con el universo de valores que surgía de ella y le daba coherencia. Decíamos que tal universo era el ideario de 1789 y mostrábamos cómo las dos deformaciones patológicas de la división del trabajo hacían imposible su realización. A éste nivel, pues, en la DTS ya se anunciaban los problemas que aparecen en la SU. Pero esto se hace en el seno de una explicación que no hace inmediata la relación entre crisis del sistema --

de valores comunes y tipo específico de desviación patológica. Es esto lo que hace imposible la construcción de un concepto adecuado de integración desviada, como es el concepto de egoísmo. En efecto, lo que se dice en DTS es que las normas sociales materializan valores últimos, pero no se pone como algo problemático la existencia de tales valores. Se piensa que éstos se realizan automáticamente en las normas. Es decir, se da por seguro que, lo mismo que existe una sólida integración del sistema gracias a la existencia de la división del trabajo, existe también un universo de valores últimos que refleja esas condiciones de integración que están materialmente aseguradas. El único punto problemático es que las normas (por su inexistencia o por su inadecuación) imposibiliten la plasmación de tal universo en complejos institucionales reguladores.

El resultado a que llegamos por ésta doble vía es el siguiente. La conciencia colectiva moderna o culto al individuo tiene un doble estatuto en la DTS, que se diferencia del de SU. Por un lado, en base al primer grupo de argumentos, tiene una función marginal en el sistema de solidaridad social si se la compara con la que cumple el sistema de regulación normativa. Esto implica que el culto al individuo no tiene un protagonismo de primera fila en la obra y que, por ello, la constatación de malformaciones o de problemas en su interior no lleva a intentar aislarlos, a una separación tajante de la conciencia colectiva normal y la patológica. De aquí la inexistencia de concepto de egoísmo. Este tan sólo aparece, como concepto sociológico, en SU y entonces aparece netamente diferenciado del concepto de individualismo. "Este culto al hombre es pues algo completamente diferente de ese individualismo egoísta de que se ha tratado anteriormente y

y que conduce al suicidio. Lejos de desligar a los individuos de la sociedad y de toda meta que esté por encima de ellos, los une en un mismo pensamiento y los hace servir a una misma obra. Pues el hombre que queda de ésta manera propuesto como objeto de amor y respeto colectivos no es el individuo sensible, empírico, que somos cada cual; es el hombre en general, la humanidad ideal, tal como la concibe cada pueblo en cada momento de la historia (...). No se trata pues de volcar a cada sujeto sobre sí mismo y sus propios intereses, sino de subordinarle a los intereses generales del género humano. Un fin de éste tipo le hace salir de sí mismo; impersonal y desinteresado, se erige por encima de todas las personalidades individuales; como todo ideal, no puede concebirse más que como algo que está por encima de la realidad y la domina. Domina incluso a las sociedades, pues es la meta de la que depende toda la actividad social " (SU: 382-3). En su configuración normal, la conciencia colectiva moderna ha dejado de ser paradójica, tiene por origen y fin a algo social, pues la persona humana no es cada uno de los individuos empíricos, sino un proyecto de humanización de éstos que los trasciende. La tesis en sí estaba ya en la DTS, pero no era explotada. Ahora se la explota porque éste culto al individuo ha ido adquiriendo una importancia decisiva en la obra Durkheimiana. Este cambio tiene mucho que ver con esa reorientación a que hacíamos mención, que Durkheim situaba en 1895. Como vimos en el capítulo anterior, todos los trabajos sobre política, educación y socialismo, que arrancan de tal época, tienden a situar ese culto en un lugar privilegiado y, con ello, a subrayar sus aportaciones fundamentales en la producción y reproducción de la solidaridad social.

El otro polo de ese doble estatuto del culto al individuo tal como aparece en la DTS parece en contradicción con el que acabamos de destacar. Consiste en que, en última instancia, la existencia de un sistema de valores individualista tiene una presencia más maciza y segura en DTS que en SU. No constituye algo problemático porque se encuentra asegurado por el conjunto de los cambios morfológicos que han dado lugar a la sociedad diferenciada. Ahora resulta problemático porque no sólo se tiene en cuenta la posibilidad de enfermedades en el sistema de regulación, sino también en el sistema de integración formado por ese conjunto de creencias comunes. El cambio se explica en base a los mismos motivos que acabamos de destacar. Si se hace cada vez mayor el protagonismo del culto al individuo, entonces la comprensión del malestar moderno no debe desentenderse de la posibilidad de que tal culto haya recibido una conformación de tipo desviado. De aquí que se tenga menos seguridad en su arraigo material y pase a constituir un problema.

La aparición de ésta nueva patología egoísta constituye, pues, la gran novedad de SU. Su presencia tiene una importancia decisiva sobre la nueva concepción del malestar moderno. El tema lo podemos enunciar así: - Durkheim introduce no solo un nuevo tipo de patología, sino que además sostiene que es ésta la que tiene mayor importancia. "El tipo de suicidio más extendido en la actualidad y que contribuye en más a la elevación de la cifra de muertes voluntarias es el suicidio egoísta" (SU: 406). Esto es tanto como decir que, en gran parte, la base del malestar social moderno radica en el egoísmo. La anomia queda así relegada a un segundo plano. Y ésta relegación tendrá sus consecuencias. Como ha destacado Lacroix, el concepto

de anomia desaparece prácticamente de la obra de Durkheim a raíz de la publicación de SU. Tan sólo se utiliza en 1902, en ocasión de la publicación del prefacio a la segunda edición de la DTS, pero ya en un contexto muy de limitado: el de la tesis sobre la reforma corporativa (Lacroix, 1973: 288-92). De este modo podemos sostener que un concepto que había sido inicialmente clavo en la configuración de la patología social moderna sufre un proceso de disolución que le hace situarse en un segundo plano en SU para acabar desapareciendo prácticamente. Y éste hecho no es desde luego extraño a la aparición en el horizonte teórico durkheimiano del concepto de egoísmo y de la problemática que en él se enuncia.

Esta conexión hay que explicarla a partir de ese hecho decisivo — que constituye la existencia de una profunda reorientación teórica en 1895. De ésta reorientación surge una crítica —que no se ha puesto siempre de re relieve tal como sería preciso— a las soluciones dadas en la DTS a la cues ti ón moral moderna. La crítica aparece en un determinado momento del prefa ci o a la segunda edición de la DTS fechado, como dijimos, en 1902. Aunque muy posterior a SU, después mostraremos que en el texto se hace explícito algo que en 1897 se mostraba de manera implícita. La crítica es la siguien te. Se parte del reconocimiento de que las soluciones dadas en 1893 eran insuficientes. "Pues si bien es cierto, se dice, que las funciones sociales buscan espontáneamente adaptarse entre sí con tal de que estén puestas en contacto de manera regular, por otro lado, ese modo de adaptación no se convierte en una regla de conducta más que si un grupo lo consagra con su autoridad. En efecto, una regla no es sólo una manera de actuar habitual; es, antes que nada, una manera de actuar obligatoria, es decir, sustraída

en alguna medida, al arbitrio individual. Ahora bien, tan sólo una sociedad constituida goza de la supremacía moral y material indispensable para legislar sobre los individuos, pues la única personalidad moral situada por encima de las personalidades particulares es la formada por la colectividad" (1902 b, DTS: V). El significado de ésta autocrítica lo podríamos determinar como sigue. Durkheim establece tajantemente que la problemática de la anomia tiene un estatuto claramente subordinado a la del egoísmo. Argumentaremos ésta hipótesis interpretativa. La anomia, tal como es concebida en la DTS y parcialmente, según vimos, en SU, consiste en un vacío coyuntural de normas. Se explica tal situación por la presencia de procesos de cambios acelerados que quiebran los marcos normativos previamente existentes sin permitir la emergencia de nuevas normas alternativas. Pero se supone que esa situación de vacío es coyuntural y que un contacto suficiente entre los órganos sociales que sufren esa indefinición será suficiente para que surjan tales normas. La aparición de normas adecuadas resulta ser así algo automático y que está asegurado, a no ser que aparezcan vicios en la comunicación inter o intra orgánica. La crítica que se realiza a tal concepción da un vuelco al problema porque niega la posibilidad de esa emergencia automática y segura de las normas. La superación del vacío necesita que se satisfaga una determinada precondition. Es ésta la existencia de un grupo ya constituido. Sabemos que un grupo se constituye si los miembros de que consta están integrados en base a la comunión en un conjunto de representaciones sociales comunes. Es decir, grupo constituido es sólo aquél integrado en base a una conciencia colectiva. Este es el elemento que media entre el vacío normativo y su eventual superación. Pero si esta mediación es necesaria, entonces la problemática de la regu-

lación resulta subordinada a la de la integración, porque, para ceñirnos a las sociedades modernas, una sociedad sólo puede superar su crisis anómica si ya ha superado su potencial crisis integrativa o egoísta. De aquí resulta la subordinación que antes vimos de la anomia al egoísmo y es ésta la razón que explica que el factor estratégico de éste último vaya desdibujando progresivamente la relevancia de la primera.

Tal situación se encuentra explícitamente en SU. En ésta obra, el problema de la legitimidad de la norma resulta acrecentado por comparación a la DTS. "Lo que importa, en efecto, no es sólo que exista la regulación, sino que sea aceptada por las conciencias. En otro caso, si deja de tener autoridad moral y no se mantiene más que por la fuerza de la inercia, no puede seguir cumpliendo un papel útil" (SU: 306). Que las reglas sean aceptadas, significa que sean legítimas y, por ello, que estén dotadas de autoridad. Ésta sólo la puede conferir el grupo. Su existencia como totalidad integrada constituye así la condición fundamental para la existencia y mantenimiento eficaz de las normas. No queremos, por otro lado, decir - que el problema de la autoridad de la norma no tenga relevancia en las obras anteriores a SU. Lo contrario es lo cierto. Desde los inicios de su obra, Durkheim sabe que no hay normas si las prescripciones prácticas que enuncian no se ven informadas por una autoridad que provoque obediencia. Pero el cambio que reflejamos no consiste en que se introduzca la autoridad como un nuevo elemento, sino en que la autoridad de la norma se convierte en problemática. Es decir, se apunta la posibilidad de que las normas no se vean siempre acompañadas de esa autoridad que las hace legítimas y aceptables. Anteriormente se daba por supuesto que toda norma surgía automáticamente y quedaba informada de autoridad. Ahora se problematiza esto

y se sostiene que para que tenga autoridad ha de estar previamente constituido un grupo que se la pueda dar. El hombre tiene que sentirse solidario de un grupo para aceptar las prescripciones prácticas que de él emanan, y esta solidaridad sólo se crea por la comunión en las representaciones comunes al grupo. "El hombre no puede ligarse a fines que le sean superiores o someterse a una regla, si no percibe por encima de sí algo de lo que sea solidario" (SU: 448). Esta relación entre las representaciones integradoras y la reguladoras aparece aún más clara en un texto que corresponde a las lecciones sobre socialismo y que, por lo tanto, está escrito en la misma época de SU. "Un sistema de instituciones debe expresar un sistema de ideas (...) ((mientras éste último falte)) aún la organización temporal organizada de manera más hábil no puede dejar de tener un existencia artificial. Es la letra de la que la otra constituye el espíritu" (SU: 248). Las instituciones son pues legítimas si constituyen encarnaciones o materializaciones de sistemas de ideas, de representaciones comunes que constituyen la plasmación del programa práctico-cognitivo que una sociedad desea realizar.

Podemos ahora enunciar el resultado a que hemos llegado y sus implicaciones. De todo lo anterior resulta que el egoísmo se convierte en el centro más vivo de interés. Esto supone que el problema de la configuración patológica de la conciencia colectiva moderna comienza a ser la preocupación fundamental. Ahora bien, este cambio de preocupación conlleva necesariamente una concepción totalmente diferente de las características del problema socio-moral moderno y una solución diferente a la problemática de las contradicciones entre la solidaridad social y la autonomía individual. Durkheim llega a una concepción más pesimista de los males —

que aquejan a la sociedad en que vive. Y es más pesimista porque no piensa que ésta sufre un vacío puramente coyuntural de regulación, sino que sufre una falta radical de integración. Pero decir que sufre de falta de integración es sostener que esa sociedad tiene en entredicho su constitución como tal, que es una sociedad que todavía está en gran parte por formar. Al analizar el suicidio egoísta, se destacó en qué consistía esa falta de constitución: los universos simbólicos tradicionales atraviesan una profunda crisis y todavía no han surgido o no han sido plenamente asumidos los universos simbólicos alternativos capaces de recrear la deseada homogeneidad social. Mientras las sociedades perpetúen esta crisis, los restantes problemas patológicos, (entre los que destaca la anomia) no podrán ser solucionados. Sin duda alguna, Durkheim establece cual ha de ser ese nuevo sistema de representaciones comunes. Se trata del culto a la persona humana. Pero éste todavía no se ha desplegado con toda su riqueza, todavía no ha sido asumido suficientemente y, sobre todo, ha tendido a configurarse en una forma patológica. Dado que el individuo es sujeto, se ha tendido a concebirlo como si supusiera la emancipación de cada individuo concreto de todo control social, de toda meta que esté más allá de, o niege, sus intereses puramente privados. Así, se configura de manera totalmente nueva la contradicción fundamental entre solidaridad social y autonomía individual. Los hombres han de ser autónomos, pero en el seno de un sistema solidario que defina sus espacios pertinentes de libertad. Han de asumir ese proyecto de humanización del mundo que se enuncia en el culto a la persona humana. En cuanto que éste todavía no se ha realizado, aparece una contradicción real entre dos polos: los intereses privados a los que se quiere reducir ese culto a la persona (egoísmo) y los intereses sociales tras

cendentes que resultan extraños y no tienen presencia en la conciencia. - La superación de ésta contradicción supone la reconciliación de los opuestos. Sólo será posible si surge una densa interacción social capaz de dar lugar a representaciones sociales comunes, inscritas en todas las conciencias individuales, que den sentido adecuado a la vida en sociedad. Serán éstas representaciones las que permitan la buscada reconciliación.

3.3. Crisis del paradigma organicista

En los Capítulos I y II hemos establecido que el modelo teórico que hacía posible las soluciones sustantivas dadas en DTS era lo que designábamos como paradigma organicista. Era éste el que posibilitaba despejar como aparente la aporía moral moderna y la contradicción subyacente entre solidaridad y autonomía individual, a la vez que permitía explicar la posibilidad de ciertas desviaciones así como la determinación de sus - tipos más relevantes. En efecto, al partir de la idea de que existe una - analogía entre los organismos biológicos y sociales, se hacía posible mantener que la diferenciación determinada por el incremento de la división del trabajo provocaba tanto un incremento de solidaridad orgánica, como - un incremento de autonomía personal, así como también se hacía posible establecer que los fenómenos que parecían contradecir tal conciliación no - eran más que afecciones coyunturales del sistema regulatorio específico de tal sociedad, debidas a la incidencia de fenómenos no inscritos necesariamente en su lógica. En última instancia, lo que se estaba sosteniendo era que tanto el tipo de asunción teórica de la cuestión social como su configuración en unos tipos especiales de afecciones patológicas, eran dependientes

de la existencia de una propuesta teórica en términos de paradigma organizmico.

En las últimas secciones hemos pasado a establecer sucesivamente que la problemática básica de la DTS sigue vigente en SU, aunque ya se han construido conceptos más adecuadas para analizarla. Estos permiten determinarla de manera más estricta. Gracias a esto, lo que se planteaba como contradicción entre solidaridad social y autonomía individual es retenido pero traducido a la contradicción entre la integración y regulación sociales y la autonomía individual. Por otro lado, hemos establecido también que la retención de ésta problemática, expresión teórica última de la cuestión social, va acompañada por la aparición de nuevas soluciones. Por esto entendemos que, a partir de SU, la contradicción fundamental se muestra de manera distinta y, consiguientemente, se explica también de manera diferente. Hemos visto que esto supone básicamente la desaparición de un tipo de hecho social patológico (constricción), la redefinición de otro contenido en la DTS (anomia) y la aparición de uno nuevo (egoísmo). Fruto de esto es que el malestar moderno acaba por ser concebido como fruto de un fenómeno desviado dominante, el egoísmo, ya se diga que éste es empíricamente más recurrente, ya que constituye la clave del otro empíricamente existente (la anomia).

Es esto lo que abre el interrogante que ahora se pretende resolver. ¿En qué sentido la nueva configuración y explicación de la vieja problemática de la DTS afecta al modelo teórico que la hacía asequible y resoluble? ¿En qué sentido los cambios enunciados afectan a la pervivencia

del paradigma organísmico?

Al contestar a éstas preguntas nos vamos a guiar por la siguiente hipótesis. Los cambios en la concepción del malestar moderno crean por un lado, y agudizan por otro, dificultades insalvables al paradigma organísmico. Producto de esto es la presencia de tipos de explicación que son incompatibles con él. Pero con todo, a la altura de la obra que comentamos, todavía no se tiene claramente perfilado un modelo teórico alternativo, por lo que se asiste a una cierta supervivencia del que está en crisis junto con atisbos de nuevas líneas de construcción teórica. Son estos atisbos los que determinan la apertura de nuevos niveles de interés teórico que han de ir afinándose en trabajos posteriores hasta eclosionar en la aparición de un nuevo modelo teórico de tipo sistemático que cierre y resuelva la crisis. Tal modelo se construirá por pasos sucesivos. En el capítulo siguiente veremos cómo se van constituyendo sus elementos, hasta concluir en un sistema ya coherente, que analizaremos en el último capítulo.

La hipótesis lanzada comporta pues un proyecto de verificación a largo plazo. Ahora nos ceñiremos a mostrar su condición mínima de aceptabilidad. Nos referimos a las dificultades insalvables que los desarrollos de SU crean a la supervivencia del paradigma organísmico.

Estas dificultades son de tres tipos diferentes, aunque relacionados entre sí. En primer lugar, las que surgen de la limitación de ciertos fenómenos sociales que difícilmente encuentran en el modelo de organiza-

ción y vida orgánica un espacio significativo para su explicación. En segundo lugar, las que surgen de los cambios que Durkheim introduce en la concepción global de la patología social, entendiendo por ésta el modo de establecer las relaciones generales entre lo normal y lo anormal. En tercer lugar, las que resultan del nuevo estatuto que las contradicciones — fundamentales tienen a lo largo del análisis de SU. Son todas estas dificultades las que acaban por arruinar el modelo teórico de tipo organicista

Al analizar en el Capítulo II los tipos patológicos de la división del trabajo, destacábamos que eran coherentes con el paradigma organicista. En efecto, al ser enfermedades regulatorias, la analogía organicista promovía un espacio adecuado en el que contener y dar sentido a tales enfermedades. Dado que todo organismo es una totalidad compleja autorregulada se supone que cada órgano lleva inscritas las normas de su comportamiento. La enfermedad no es entonces más que una afección de su sistema regulador que hace que se produzcan choques y tensiones allí donde debía reinar la armonía. La anomia y la constrictión constutían enfermedades de este tipo y por lo tanto no estaban en contradicción con el modelo teórico. Ahora bien, veíamos también que el modelo no podía contener en sí con facilidad todo lo que se predicaba de la anomia y la constrictión. El problema central que destacábamos es que los organismos, aunque conocen crisis regulatorias, desconocen los problemas de la nomogénesis y la justicia, que constituyen tan sólo problemas sociales y humanos. Adelantábamos entonces que si persistieran tales dificultades, es más, que si los ulteriores análisis patológicos mostraran la existencia de fenómenos mórbidos que agudizaran rasgos tan escasamente encuadrables en un medio organicista, se podría —

plantear un dilema: optar por el modelo teórico en contra de los hechos u optar por los hechos en contra del modelo. Es ésta última posibilidad la que se hace a la luz con SU. En ésta obra se agudizan las tendencias inasimilables ya existentes en la DTS. No solo se retiene la problemática de la anomia, sino que se abre otra nueva, hegemónica, que es difícilmente contenible en el modelo teórico inicial. El egoísmo, como crisis de integración no puede ser concebido por medio de la analogía organicista. Supone un tipo de enfermedad que pone como problema la existencia de la misma totalidad diferenciada como algo integrado. Establece que el problema no es el de regular algo constituido, sino el de constituir algo que sufre una crisis atomizadora. El tipo de control que el egoísmo postula es también diferente del orgánico. Se basa en representaciones comunes a todas las unidades de que consta la totalidad y no en representaciones diferenciadas para cada una de sus unidades. Todo esto provoca que la viabilidad de la analogía organicista se haga mucho menor, pues a partir de ella, tomándola como punto firme de referencia, es difícil asegurar la explicación y resolución de la crisis egoísta.

La segunda dificultad proviene del estatuto cambiante de la definición de lo normal y lo patológico. " O bien la enfermedad no significa nada, o bien designa algo evitable. Sin duda, no todo lo que ^{es} evitable es mórbido, pero todo lo que es mórbido, puede ser evitado, al menos para la mayor parte de los sujetos. Si no se quiere renunciar a toda distinción tanto de las ideas como de los términos, es imposible llamar así a un estado o a un carácter que los seres no pueden dejar de tener, que está implicado necesariamente en su constitución. Por otro lado, no tenemos más que

un signo objetivo, empíricamente determinable y capaz de ser controlado por cualquiera en el que podamos reconocer la existencia de tal necesidad; se trata de la universalidad. Cuando, siempre y donde quiera, se ha encontrado dos hechos conectados, sin que se cite una sola excepción, es contrario a todo método suponer que se les puede separar. No es que el uno sea siempre causa del otro. El vínculo que los une puede ser inmediato, pero no por ello deja de ser, y de ser necesario " (SU: 414). Resultan reafirmadas las líneas generales del discurso durkheimiano sobre la patología social. La enfermedad es lo evitable porque no está inscrita en la necesidad del ser. Resultado de esto es que lo normal se convierte en lo normativo: Un deber ser inscrito en los organismos sociales o biológicos. Pero en cuanto que normativo se ha de hacer también aparente. De aquí que lo normal aparezca también como lo frecuente, lo que tiende a universalizarse. Estas ideas están por detrás de los criterios de distinción de lo normal y anormal a lo largo de SU.

Si éste es el punto de referencia, su desarrollo sin embargo no deja de introducir cambios en relación a las ideas aparecidas en DTS y RMS. Veíamos en su momento que lo característico de éstas era que su punto de referencia era el modelo médico o biológico. En base a esto, se suponía que la enfermedad no ponía ningún fenómeno nuevo, ninguna entidad absolutamente desconocida, en la vida del ser, sino que consistía más bien en la existencia de una desviación cuantitativa, con efectos sin duda cualitativos, en un fenómeno en sí normal. La aplicación de este modelo es clara en la concepción, ya analizada, del suicidio como fenómeno normal y de la tasa elevada de suicidios como algo anormal, o en las

consideraciones que se hace sobre la normalidad de la anomia y el egoísmo en sociedades basadas en el individualismo y el progreso y, por el contrario, el carácter patológico de sus excesos. Característica en este contexto es la concepción de lo normal. La vimos aflorar al analizar el modelo teórico que explicaba los distintos tipos patológicos. Al construir nuestro cuadro nº 3 destacábamos que lo normal es una situación intermedia, históricamente cambiante, entre dos polos extremos patológicos. Ahora bien esta configuración de lo normal está acompañada por otra de signo totalmente diferente (Besnard: 1973: 34-40). En base a ésta última, se pasa a concebir lo normal como una situación de equilibrio por la acción de compensación que se da entre fuerzas de dirección antagónicas. En este sentido, lo normal no es una situación con entidad propia, debida a la incidencia de mecanismos saludables, sino el producto de la compensación de fuerzas dispares. Esta segunda concepción se muestra claramente en el siguiente texto. " No existe ideal moral que no convine, en proporciones variables según las sociedades, el egoísmo, el altruismo y una cierta anomia. Pues la vida social supone a la vez que el individuo tenga una cierta personalidad, que esté dispuesto, si la comunidad lo exige, a abandonarla, por último, que esté abierto, en una cierta medida, a las ideas de progreso. Es ésta la razón de que no haya pueblo en el que no coexistan esas tres corrientes de opinión que inclinan al hombre hacia tres opiniones divergentes e incluso contradictorias. Allí donde se compensan mutuamente el agente moral se encuentra en un estado de equilibrio que le pone a salvo de toda idea de suicidio. Pero basta con que una de ella llegue a sobrepasar un cierto grado de intensidad en detrimento de otra para que, - por las razones expuestas, se convierta, al diferenciarse, en suicidógena'

(SU: 364). Una tal concepción de lo normal, y de la patología en general, carece de sentido en el seno de un modelo biológico. El organismo, tal como se concibe a partir de Bernard, no logra su equilibrio gracias a la compensación de fuerzas patógenas de signo diferente, sino porque existe una situación en que cada uno de sus órganos se encuentra adecuadamente regulado. El organismo no puede ser el terreno de una lucha entre tendencias contrarias, sino el espacio de un equilibrio perfecto entre órganos y funciones mutuamente relacionados y necesitados. Lo que se hace a la luz en la nueva concepción durkheimiana es un modelo que no es de corte biológico, sino físico. Lo que cuenta en él es la existencia de fuerzas en dirección encontrada que, por su choque y compensación, llegan a una configuración cambiantemente equilibrada. La desviación de que se habla es mentable tan solo por referencia al modelo físico. Se trata, en efecto, del caso en que una fuerza tiene mas energía de la que debexia y hace que el punto de equilibrio con las otras fuerzas se desplace patológicamente. De aquí que las metáforas y analogías biológicas que aparecían por doquier en la DTS, y que siguen apareciendo en SU en apoyo de la otra concepción de la patología, se vean desplazadas en éste caso por metáforas y analogías físicas, de termodinámica y electricidad (Besnard: 1973: 40). Se habla así de fuerzas en contraposición, de luchas, de resistencias, de desgastes. "Dos fuerzas antagónicas están en presencia. La que nos viene de la colectividad y busca apoderarse del individuo; la que viene del individuo y rechaza a la precedente. Es cierto que la primera es muy superior a la segunda, ya que es el resultado de una combinación de todas las fuerzas particulares; pero como encuentra tantas resistencias como sujetos particulares, se desgasta en parte en esas múltiples luchas y no se introduce en nosotros más que desfigurada y debilitada" (SU: 360-1)

Se habla también de corrientes que arrastran, de conjuntos energéticos, de intensidades. Hay que reconocer, se dice, la existencia de corrientes sociales "y concebirlas como conjuntos energéticos que determinan nuestra conducta desde fuera, del mismo modo que lo hacen las energías físico-químicas cuya acción sufrimos. Hasta tal punto son cosas sui generis, y no identidades verbales, que se las puede medir, comparar su tamaño relativo, como se hace con la intensidad de las corrientes eléctricas" (SU: 349).

Sin duda alguna, ambos tipos de concepciones coexisten en SU y no pensamos, como Besnard (1973: 37), que existe un momento netamente delimitado de paso de la una a la otra. La coexistencia de modelos es debida a que cumplen diferentes funciones explicativas. El modelo de corte médico-biológico, aparece en el contexto de la explicación de las situaciones sociales de que depende el suicidio, mientras que el de tipo físico aparece al pasar de las situaciones sociales a las conductas individuales, es decir, en el seno de las tesis sobre el homo duplex y las corrientes suicidógenas.

Pero la aparición de modelos físicos no sólo es aislable en la determinación de la concepción de lo normal y lo patológico, sino también al analizar los distintos tipos de suicidio. Aquí el punto de referencia fundamental es el que separa la integración de la regulación. "La sociedad no es tan sólo un objeto que atrae hacia sí, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula" (SU: 264). Hemos establecido que es éste un criterio básico de diferenciación entre las dos variables. Pues bien, en la confi-

guración de la integración. En el caso especialmente de relieve imágenes puramente físicas, se destacan en primer lugar la atracción y repulsión entre dos entidades discretas. Al explicar los suicidios egoísta y altruísta se ponía de relieve la importancia de los fenómenos de fusión, convergencia. Por el contrario, la regulación no recalca tanto estos aspectos de dinámica de corte físico, sino que subraya la existencia de un medio natural con causalidad específica sobre los sujetos para sujetarlos, retenerlos. Sin duda, no son muy nuevos los límites entre ambos modelos, pues ambas están conectados con explicaciones que hacen intervenir el dualismo de la naturaleza humana, las corrientes patógenas. Con todo, creo que la incidencia de metáforas físicas es más importante en el caso de los fenómenos de integración que en los de regulación. En esto, por otro lado, Durkheim es coherente con la imaginaria que se hacía ya a la luz de la DTS, cuando se diferenciaba la solidaridad mecánica y la orgánica. Ya su terminología es expresiva. Si tenemos en cuenta que la problemática de la solidaridad mecánica se sitúa básicamente en el concepto de integración y la de la solidaridad orgánica en el de regulación, la hipótesis se hace aún más plausible.

El punto a que llegamos consiste, pues, en destacar otro motivo para que el modelo organísmico encuentre dificultades. Si la sociedad está atravesada por corrientes o fuerzas de signo distinto, si la integración es explicada en términos de dinámica física, entonces la analogía con el organismo pierde sentido y utilidad. Se están constatando fenómenos y explicaciones que no caben dentro de tal modelo.

Pero hay todavía una dificultad adicional muy conectada con las anteriores. Se refiere al estatuto que las contradicciones fundamentales que caracterizan la vida social tienen en SU. Esto afecta directamente a lo que se ha aislado como problemática fundamental. Su estatuto en la DTS es característico. Durkheim habla de la existencia de una contradicción aparente que su análisis posterior se encarga de despejar. En éste sentido, lo que se llega a que se llega no es que la contradicción haya sido superada o reconciliada, sino que se trataba de una contradicción aparente ya que los polos que se enfrentaban no eran sino momentos producidos históricamente por un fenómeno social fundamental, la división del trabajo. Dijimos en su momento que en la configuración de ésta solución había sido decisivo el paradigma organísmico, ya que sólo dentro de él un proceso de diferenciación no desemboca necesaria o eventualmente en un proceso de disociación o atomización que conlleve pérdidas de control. Ahora bien, si tenemos en cuenta los análisis que se han realizado anteriormente sobre la explicación sociológica del acto individual suicida, se ve, por un lado, que la contradicción sigue vigente, pero también que esa contradicción ya no se puede designar como puramente aparente. Al analizar las tesis sobre la dualidad de la naturaleza humana y sobre las corrientes suicidógenas, vemos que Durkheim construye su explicación partiendo de la existencia, en un principio, de una contradicción real entre individuo y sociedad, para pasar seguidamente a diluir tal contradicción en otra que enfrenta a tendencias sociales de signo muy dispar. Pero ambas concepciones implican necesariamente que la contradicción entre partes diferenciadas o entre el todo y los radicales individuales es real. Esto tiene múltiples repercusiones. La que ahora nos interesa destacar inmediatamente es que así se asiste a la ruptura del paradigma organís-

mico. Las sociedades dejan de ser concebidas como organismos porque el organismo es un espacio en el que no caben contradicciones. No cabe decir -- que en un medio orgánico existe contradicción real entre los distintos órganos o entre la totalidad y los radicales vivos. El organismo, como ya veíamos anteriormente, no se puede concebir bajo un modelo físico de enfrentamiento y equilibrio de fuerzas, y por lo mismo no puede concebirse como un espacio en el que se desarrollen contradicciones que enfrentan tendencias tendentes a su mutua aniquilación.

Llegamos al final. Creemos que la hipótesis lanzada ha sido verificada por datos fundamentales del sistema teórico que se hace a la luz en SU. Fruto de nuevas o agudizadas dificultades, el paradigma organicista entra en crisis. Esto supone, por un lado, que aparece como incapaz para dar cuenta de la contradicción fundamental entre solidaridad (regulación + integración) y autonomía individual; y, por otro, que surge la necesidad de sustituirlo por otro de nuevo tipo. Pero esa alternativa todavía no está claramente perfilada en SU. Podemos así caracterizar ésta obra, en el seno de la evolución del discurso durkheimiano, como momento de crisis y transición. Se descubren nuevos niveles significativos de la vida social y, por ello, se pone en crisis las explicaciones que anteriormente se habían construido para ésta. Pero de ésta crisis resulta más la exigencia de repensar la teoría que la construcción de una alternativa ya sistematizada y válida para la asunción y resolución de los nuevos problemas.

4. Problemas emergentes

No queremos acabar el Capítulo sin dar cuenta de los problemas emergentes de SU, que explican las posteriores reorientaciones temáticas y teóricas de Durkheim. Al establecer ésto estamos luchando por reconstruir la lógica de una evolución teórica. Se supone para ello que la existencia de dificultades, la caída en una crisis, conlleva, en un espíritu tan tenaz y sistemático como el de Durkheim, la apertura de nuevos campos de problemas, gracias a cuyo análisis se piensa que es posible la elaboración de nuevas alternativas.

Por lo que hemos establecido a lo largo de éste Capítulo, tales campos de problemas son tres: Por un lado, la sistematización de las innovaciones implícitas en la teoría de la solidaridad social que se ha abierto hacia una teoría de la socialización cuyos pilares son dos conceptos claves: integración y regulación sociales. Durkheim repensará éste tema y dará soluciones mas autoconscientes, más controladas y sistemáticas. Estas soluciones se abren hacia la construcción de una nueva, o más especificada, teoría del hecho moral y de la socialización moralizadora. En el siguiente Capítulo veremos cómo se dá este paso y cómo las soluciones son absolutamente coherentes con las que ya aparecían cumplidamente esbozadas en SU.

Por otro lado, Durkheim se va a abrir a la asunción de esa nueva configuración de la contradicción estratégica. En éste sentido, el hecho de que la contradicción pase de ser aparente a ser real es fundamental. -- Al ser real, sus soluciones tienen que ser diferentes. No pueden consistir en mostrar su apariencia, sino, por el contrario, en arraigar su realidad

en base a análisis que hagan imposibles los peligros de la psico-biologización de la teoría de la dualidad humana y muestre la contradicción como algo puramente social, pero también en intentar superar o conciliar realmente tales términos contrapuestos. Tiene que existir algo que permita mediar la contradicción y haga posible la configuración normal de las sociedades avanzadas. El establecimiento de éste elemento mediador y la construcción de un modelo teórico que haga posible tal contradicción se irá rastreando en el siguiente capítulo, aunque sólo se llegará a una determinación precisa de sus características en el último capítulo.

El tercer espacio temático que se abre es tal vez el más decisivo. Sin duda, no es independiente de los demás, pero en él se analizan problemas que están en el núcleo de la lógica de las soluciones que se dan a los dos espacios temáticos anteriores y, de manera decisiva, al segundo. El tema es el siguiente. Si las sociedades actuales sufren una crisis crónica en su sistema de integración, esto significa, como vimos, que su constitución como grupo en sentido estricto, es decir, que en su diferenciación no niega su homogeneidad, es problemática. Pero establecer que la constitución del grupo como tales problemáticas significa enunciar un orden de problemas que se convierte en llave para la solución de los demás. En base a esto, el problema de la reproducción de la vida social es desplazado por el de su producción. Si las sociedades sólo pueden constituirse cuando los miembros que las forman tienen una fuerte conciencia de la existencia de una serie de estados comunes al grupo por los que se explica el mundo y se da sentido a su vida, y dado que tales estados comunes no son otra cosa que el sistema de representaciones sociales que forma la conciencia colectiva, entonces el

análisis de la formación de tal conciencia se convierte en decisivo. En la DTS se decía que la sociedad moderna ya estaba constituida por la acción de la división del trabajo, y que tan sólo hacía falta regularla adecuadamente. En SU se dice que la división del trabajo está en la base de la constitución de nuestro sistema social, pero que éste está falto de la autoconciencia de su unidad, a la vez que de un sistema especializado de normas que controlen la acción de los órganos diferenciados y de los individuos que cumplen sus papeles específicos. Todo esto lleva a encarar el problema de la producción de la realidad social. Durkheim muestra esta necesidad en un punto fundamental de SU, cuando critica a Tarde. Sostiene -- entonces que hay que diferenciar netamente los procesos de reproducción social de los de producción. No hay que confundir los actos de reproducción dice, con "las síntesis sui generis de estados diferentes o cuánto menos, de orígenes diferentes" (SU: 110). A éstos últimos los llama actos de creación social. "Este procedimiento es incluso el único por medio del cual -- puede crear el espíritu" (SU: 111). Consiste en un proceso en que "hay penetración, fusión de un cierto número de estados en el seno de otros que se diferencian de ellos: es el estado colectivo" (SU: 111). De éste proceso, que califica de "muy complejo" (SU: 116), emerge pues el ser social, el grupo como algo plenamente homogeneizado e integrado. El caso de los actos de reproducción es totalmente diferente. "Cuando se sigue una moda o se observa una costumbre, se hace lo que otros han hecho y hacen todos los días" (SU: 112). En éste caso, se actúa de una determinada manera porque esa actuación "nos parece abligatoria (...) y lleva la impronta social" (SU: 112). De aquí que "no se pueda designar con un mismo nombre al proceso en virtud del cual, en el seno de un grupo de hombres, se elabora un sentimiento co-

lectivo ((y)) aquél otro del que resulta nuestra adhesión a las reglas comunes o tradiciones de conducta (...) Una cosa es sentir en común, otra inclinarse ante la autoridad de la opinión" (SU: 114-6). La distinción es clara y ya vimos en el Capítulos III que aparecía, aunque de manera implícita, en las RMS. En efecto allí se distinguía entre un espectro de hechos sociales: los efervescentes o de creación, los institucionales y los materiales. Los dos últimos eran o actos de reproducción o soporte físico de la vida social, pero ya quedaban diferenciados netamente de los primeros. Lo característico de SU, en relación a las RMS, es que se tiende a destacar el carácter problemático, oscuro, desconocido de tales hechos y se urge por su clarificación. "No sabemos más que vagamente en qué consiste ((el proceso de creación)). Cómo, de manera exacta, se producen las combinaciones de que resulta el estado colectivo, cuáles son los elementos que entran a formar parte de él. Cómo se separa el estado dominante; todos estos temas son demasiado complejos como para que se puedan resolver exclusivamente en base a la introspección. Sería preciso todo tipo de experimentos y observaciones que aún no están realizados. Sabemos todavía de manera muy deficiente incluso cómo y según qué leyes se combinan entre sí los estados mentales del individuo aislado; con mayor razón, estamos lejos de conocer el mecanismo de las combinaciones mucho más complicadas que son el resultado de la vida en grupo. Nuestras explicaciones no son con demasiada frecuencia más que metáforas" (SU: 116-7). Conciencia de una insuficiencia y urgencia por superarla: tales son los rasgos característicos de la exposición. Hay toda una exigencia por realizar un programa de investigación que permita analizar en profundidad los actos de creación social de los que surge la constitución del grupo. Tal proyecto empezará a realizarse prontamente y sus hitos los

mostraremos en los dos Capítulos siguientes.

Pero el proyecto de investigación ya ha empezado a realizarse. Queremos referirnos con ésto al hecho de que se ha empezado a establecer especificaciones que son especialmente relevantes. Ya hemos dado cuenta anteriormente de la fundamental, aunque no resaltábamos su trascendencia en éste contexto. Se trata de esa autocritica que veíamos aparecer en el prólogo a la segunda edición de la DTJ pero que ya estaba dibujada implícitamente en SU. En tal autocritica se sostenía que la emergencia de las normas sociales no se puede explicar tan sólo en base a la secuencia interacción-habituación-institucionalización normativa, sino que era necesario algo más, la previa constitución del grupo como tal. Sólo cuando un grupo consagra con su autoridad unas reglas, éstas se hacen eficaces porque todas las conciencias aceptan su legitimidad. Esto significa que entre el proceso de institucionalización normativa y sus resultados finales (aparición de un sistema de normas) ha de mediar un tercer elemento: la existencia del grupo, es decir, la autoconciencia de los miembros que lo forman como tal grupo. Ya veíamos que ésta implicación estaba en el centro de las tesis de las RMS. Pero allí, como resultado de la influencia de la DTJ, se estaba ante una mayor ambigüedad y sobre todo la insuficiencia que señalábamos de los resultados finales estaba motivada por causas muy diferentes. En efecto, veíamos que las RMS construían una teoría de la producción y reproducción sociales que ponía a la práctica y a la institucionalización por medio de la interacción en un primer plano. Hablábamos en tal ocasión de la dialecticidad del análisis durkheimiano. Pero comprobábamos también que esa dialecticidad tenía sus límites y que, al cabo, Durkheim no podía ser plenamente consecuente

te con ella. Dado que discriminaba tajantemente los fenómenos normales de los patológicos, tenía también que escindir la práctica en dos espacios prácticamente incomunicados. De ello resultaba que, por medio de la teoría de la emergencia del ser social, surgía una realidad autoextrañada de la práctica que la creaba, pues se interponía un salto óntico que la hacía constituirse en realidad aparte. Las relaciones entre producción y reproducción quedaban así cortadas, pues la práctica no podía, por lo menos — analítica ya que no realmente, reconocerse en sus objetivaciones. En SU se asiste a una radicalización de éstas posiciones por motivos, en parte, — iguales, pero también diferentes. Iguales porque se parte de la misma diferenciación tajante de lo normal y lo patológico y ésto hace que se sitúe — a éstos dos tipos de prácticas sociales en espacios absolutamente incomen-surables. Diferente porque ahora se tiende a negar más radicalmente la importancia del proceso interacción-habituación-institucionalización normati-va en beneficio de otro proceso que pasa de la interacción de individuos — diferentes a una fusión de la que resulta el nuevo ser social. Entre la — práctica y sus resultados media una profunda metamorfosis de la que resulta el ser social. Lo que se destaca en éste proceso es la transcendentali-zación de la práctica interactiva. Es decir, el paso "mágico" de lo inma-nente a lo trascendente, no de la práctica a sus objetivaciones. El ser so-cial emerge. "Sin duda es cierto que la sociedad no comprende otras fuerzas en acción que las de los individuos; sólo que los individuos, al unirse, — forman un ser psíquico de nuevo tipo que, por consiguiente, tiene una mane-ra específica de actuar y pensar. Sin duda, las propiedades elementales de que resulte el hecho social están contenidas en germen en los particulares. Pero el hecho social no surge más que cuando han sido transformados por la

asociación, ya que sólo aparece en ese momento. La asociación es también un factor activo que produce efectos especiales (...) Cuando las conciencias, en vez de permanecer aisladas entre sí, se agrupan y combinan, hay algo que ha cambiado en el mundo" (SU: 350). Todavía no se establece claramente en qué consiste esa combinación y fusión y cómo va cumpliendo ese nuevo orden de realidad, pero existe una total seguridad en la producción del resultado. Por otro lado, la emergencia no puede darse sin trascendencia. "La sociedad tiene necesidades propias que no son las nuestras. Los efectos que éstas nos inspiran no se dirigen en el sentido de nuestras inclinaciones personales; no tienen por finalidad nuestro propio interés, sino que consisten más bien en sacrificios y privaciones (...) Es por esto por lo que, aunque se haga oír en el interior de nuestras conciencias, no podemos mirarla sin contradicción como si fuera nuestra voz. Sino que la alienamos, al igual que hacemos con nuestras sensaciones; la proyectamos hacia fuera, la vinculamos a un ser que concebimos como algo exterior y superior a nosotros, ya que nos ordena, y actuamos conforme a sus exortaciones (...) Es así como nos hemos visto en la necesidad de imaginar un mundo por encima de éste y lo hemos poblado de realidades de naturaleza distinta a la nuestra. Tal es el origen de todas esas ideas de trascendencia que están en la base de las religiones y las morales; pues la obligación moral se hace inexplicable de otra manera. A no dudar, la forma concreta en que revestimos comúnmente esas ideas carece de valor científico. Ya les asignemos como fundamento un ser personal de naturaleza especial o alguna fuerza abstracta — que hipostasiemos confusamente bajo el nombre de ideal moral, se trata — siempre de representaciones metafísicas que no expresan de manera adecuada los hechos. Pero el proceso que simbolizan no deja de ser real, sigue sien

de verdad que, en todos estos casos, nos vemos llevados a actuar movidos por una autoridad que nos sobrepasa, a saber, la sociedad, y que los fines a los que nos vinculamos entonces gozan de una verdadera superioridad moral" (SU: 380-1). La reproducción de éste extenso texto está justificada por la trascendencia de las tesis que en él se mantienen. En primer lugar, se aborda el tema propuesto. La emergencia del ser social no puede resultar sin trascendencia, y ésta resulta ser una alienación de los resultados de la práctica interactiva en relación a ésta misma. El producto acaba por no reconocerse en los actores del proceso que lo han hecho posible. Aunque Durkheim nunca abordara de manera sistemática el problema de la alienación, éste resulta retenido implícitamente en sus nuevos desarrollos teóricos. - No se trata de un concepto de alienación identificable al de la anomia. - Destacabamos en su momento que los dos temas son diferente, por no decir inversos. De lo que se trata realmente es de las relaciones de la práctica con sus objetivaciones, no de los posibles vacíos normativos sobre la práctica. Rastreando ésta temática, Mawson ha llegado a sostener que existe - una convergencia entre Marx y Durkheim. "Las tesis que subyacen a la concepción durkheimiana de la anomia (...) son la antítesis de las que subyacen al concepto marxiano de alienación. El punto fundamental radica en que en vez de que las normas desarrollen un papel "externo", constrictivo, represivo o negativo cara a un individuo esencialmente Hobbesiano, como se supone en el caso de la situación no-anómica o eunómica, en el caso de la situación no-egoísta y no-alienada las normas juegan un papel interno y esencialmente positivo. En cierto sentido, el individuo es sus normas o su encarnación " (Mawson, 1970: 306-7). Sin duda la eunomia plantea lo inverso de una situación carente de alienación: la existencia de barreras externas

pero también interiorizadas, que limitan las pulsiones naturales del individuo. Pero no me parece que el concepto de egoísmo, o el de su superación se pueda identificar con el de la alienación o con el de su superación. Lo que ocurre es que en la problemática del egoísmo Durkheim se ha acercado a una problemática típicamente marxiana: ¿cómo la producción social de la realidad puede abocar a la emergencia de una realidad separada y enfrentada a sus productores? El egoísmo retiene éste problema: supone que los hombres se sienten distantes, extraños a la sociedad en que viven. Pero aún reteniéndolo, lo aborda y resuelve de manera diametralmente opuesta a la de Marx. La fusión del hombre con la sociedad ha de darse por medio de una práctica interactiva inmanente de la que va surgiendo una realidad reconocible, pero a la vez se da un salto en el vacío hacia la trascendentalización de esa resultante. Es por lo que hablaba Durkheim de alienación: construcción y perfección de una realidad superior y exterior a la de cada uno de los actores o incluso a la de la misma práctica, de la que no es sino una objetivación. Y la necesidad de que se llegue a ésta resultante está mediatizada por lo que antes designábamos como segundo nivel temático de problemas. Al establecerse de manera nueva la contradicción social estratégica, Durkheim ha de conciliarla, no negarla, pero ésta conciliación se va a dar recurriendo a esa teoría de la emergencia-trascendencia. Los hombres no superan su extrañamiento en la sociedad por la recuperación, por la apropiación de ésta --lo que conlleva una transformación radical de sus relaciones sociales--, sino por un salto que une trascendencia e immanencia. Este salto no es otro que el que ocurre en ocasión de las interacciones sociales efervescentes. Sin duda, éste campo de soluciones está ya esbozado, como vemos, en SU, pero éstos esbozos no son todavía suficientes y habrán de ser desarrollados en profundidad como veremos en los siguientes capítulos.

Del texto anterior surge también una indicación importante, y es que el nuevo espacio de fenómenos fundamentales para resolver éstos problemas va a resultar ser el de los sistemas de prácticas y creencias religiosas, pues es en ellos donde se ejemplifica de mejor manera todo el proceso. "Sólo los hombres a veces piensan religiosamente. En ningún caso el individuo se habría elevado a idear fuerzas que estén tan infinitamente por encima de él y de todo lo que lo rodea, si no hubiera conocido más que el -- universo físico y a sí mismo (...). El poder que ha impuesto su respeto y se ha convertido en objeto de su adoración es la sociedad, de la que los dioses no fueron más que la forma hipostasiada. La religión es en definitiva el sistema de símbolos por medio de los que la sociedad tiene conciencia de sí misma; es la manera de pensar característica del ser colectivo" (SU: 352). No se pretende ahora esbozar la concepción de la religión que se hace a la luz en SU. Lo que se pretende resaltar es la conexión de sentido existente entre el paso a un primer plano de interés de la temática de la religión y las nuevas orientaciones, más complejas y abstractas, que aparecen en la obra. Todo esto conecta con aquella información que Durkheim nos brindaba sobre su progresivo interés en el estudio de la religión a partir de 1895. Pero tal interés aparece ya en su contexto significativo. No es el -- interés creciente por un tema sugestivo, sino por un nuevo planteamiento de una problemática que lo trasciende y en relación a la cual constituye un campo de fenómenos sociales cruciales. Es esto lo que ha de determinar el posterior interés de Durkheim por el conjunto de los fenómenos religiosos.

CAPITULO VI

1. La ciencia de la moral en el contexto de la sociología durkheimiana.
2. La ciencia de la moral.
 - 2.1. Fundamentación de la ciencia de la moral.
 - 2.2. Elementos universales de la moral.
 - 2.3. Las reglas morales, los valores y los ideales
3. Proyecciones fundamentales de la nueva teoría de la moral
 - 3.1. Los elementos de la moral y el doble aspecto del hecho y la solidaridad sociales.
 - 3.2. Hipóstasis e idealización del ser social.
 - 3.3. Nueva concepción de la cuestión social.
4. Conclusiones

1. La ciencia de la moral en el contexto de la sociología durkheimiana.

Entre la aparición de SU (1897) y la de FVR (1912), media un largo periodo de tiempo en el que Durkheim no publica ninguna obra de la magnitud e importancia de las anteriores. Sin duda sería un juicio apresurado decir que nos encontramos ante un periodo de esterilidad intelectual. Muy por el contrario, lo cierto es exactamente lo inverso. Durkheim está trabajando en múltiples frentes. Por una parte, se dedica intensamente a la preparación y publicación de los sucesivos números de *Année*. En éste frente, como hemos visto, su actividad es enorme: es el coordinador de todo el trabajo del equipo que lo elabora, pero además escribe múltiples aportaciones ya sea en forma de reseñas críticas, ya en forma de monografías especializadas. Estas se centran en el análisis de dos campos que ocupan, durante éste periodo, preferentemente su atención: El de las instituciones de — las sociedades primitivas organizadas en base a clases totémicas (1898 a, *Année* I; 1902 a, *Année* V; 1903 a, *Année* VI; 1905 a, *Année* VIII) y el de la religión (1899 a, *Année* II). Temas, por otro lado, muy interrelacionados y muchos de cuyos elementos serán retomados en la redacción de las FVR. Desde éste punto de vista, se puede sostener que Durkheim está acopiando material suficiente para la elaboración de ésta última obra y que es esto lo que explica la no aparición de una monografía comparable a las que anteriormente había escrito. Por otra parte, se está dedicando además a sus actividades docentes. De éstos años son los distintos manuscritos publicados póstumamente que nos han servido para reconstruir sus teorías sobre la educación y la política, tal como lo hemos hecho a lo largo del Capítulo IV. Hay que desta

car además las múltiples aportaciones que hace en éstos años, sobre todo a raíz de su traslado a París, a los debates de las sociedades intelectuales sobre temas de proyección política o intelectual socialmente relevantes. - Pero es que además durante éste periodo de tiempo aparece una serie de escritos claves en los que los temas sociológicos, morales y filosóficos aparecen estrechamente encabalgados. Nos referimos de manera más concreta a los siguientes escritos: "Representations individuelles et representations collectives", aparecido en la Revue de Métaphysique et de Morale (1898 b); "Determination du fait moral" tesis presentada en un debate desarrollado en la Société Française de Philosophie y publicados en el Bulletin de ésta institución (1906 b); "Jugements de valeurs et jugements de réalité", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia de 1911 y publicado posteriormente en la Revue de Metaphysique et de Morale (1911 b).

Ya se ha anunciado que es éstos escritos se encuentran amalgamadas la sociología, la moral y la filosofía. Por lo que llevamos expuesto en los anteriores Capítulos no nos puede sorprender tal conjunción. La posición que Durkheim hace a la luz en éstos momentos es la resultante de una constante en su pensamiento: los filósofos y moralistas han abordado en múltiples ocasiones ciertas temáticas para las que han sido incapaces de aportar soluciones satisfactorias; Dadas estas insuficiencias, la sociología ha de ser la ciencia renovadora que permita superarlas. En efecto, como vimos de manera más especial a blargo del Capítulo III, el proyecto de sociología de Durkheim nunca se desembarazó de ciertas ambiciones tendentes a repercutir en el campo de la filosofía y la moral. Según su concepción, la filosofía habría de encontrar en la sociología ese complemento de realidad que le

permitiera abordar y solucionar adecuadamente campos de problemas sistemáticamente irresueltos. En éste sentido, tanto los artículos que ahora vamos analizar, como otras aportaciones elaboradas en la misma época (1903 a, Année VI), y desde luego, las FVR pretendían aportar soluciones a temas de competencia filosófica. Por su parte, el acercamiento al campo de la moral era todavía más estrecho. Como hemos visto, la sociología se elaborará en gran parte como alternativa al discurso de los moralistas y teólogos espiritualistas, y tenía que afirmarse necesariamente en contra de éste. De aquí que Durkheim, no sólo indirectamente, sino ya directamente — abordara a lo largo de toda su carrera intelectual temas centrales de la teoría moral.

El presente Capítulo se centrará en el análisis de estos escritos. Lo que nos interesa de ellos son básicamente los desarrollos que se hacen en vista de la elaboración de una teoría sistemática sobre la moral. Los problemas básicos que se abordan son los siguientes: ¿Cómo surgen las representaciones colectivas dotadas de un poder coercitivo de tipo moral?, ¿Cuáles son sus elementos fundamentales?, ¿Qué fenómenos de interacción social están por detrás de su elaboración?, ¿Cómo se plantean las relaciones entre la moral y la sociedad y cómo explican las múltiples facetas de la vida social las distintas experiencias morales? Que la solución de ésta amplia problemática tenga una importancia de primer orden en el contexto en que nos movemos parece que no es difícil de intuir. En efecto, toda la línea interpretativa del presente trabajo se vertebra en la hipótesis de que existe una problemática central en toda la obra de Durkheim y que ésta no es otra que la que se presenta como cuestión moral moderna. Si esto es así, entonces las respuestas que se dan a las problemáticas teóricas —

antes reseñadas tendrán una repercusión sobre el modo en que se plantea y soluciona tal problemática fundamental. Ya anteriormente, al analizar en el primer Capítulo la DTS, veíamos que ésta obra era difícilmente comprensible si no se explicitaba previamente el repertorio de conceptos básicos - con que operaba y que éste se mostraba en el interior de una teoría de la moral que, a lo largo de la obra, se desarrollaba de manera implícita. En éste sentido, la teoría de la moral no resultaba ser una sociología especial, construída al lado de las otras en la DTS, sino su punto clave, aquél en que se mostraban sus marcos conceptuales fundamentales. Por otro lado, se ha visto en el Capítulo III la enorme proximidad existente entre la teoría del hecho moral y la teoría del hecho social. En Durkheim existe una fuerte tendencia a identificar lo social y lo moral. Como ha dicho Nisbet "en parte (...) la recurrencia de la palabra "moral" en su obra procede de la virtual intercambiabilidad de lo social y lo moral, en cuanto que conceptos, en gran parte del pensamiento francés del XVIII y XIX en un grado al que no se llega ni en Inglaterra ni en Alemania, "Ciencias morales" y - "ciencias sociales" son términos equivalentes en los escritos franceses desde los tiempos iniciales de Montesquieu hasta la obra de Durkheim" (Nisbet 1974: 187). Dado ésto, la teoría de hecho moral puede ser leída como teoría del hecho social. En cuanto tal, nos permite una cómoda evaluación de los posibles cambios que se hayan dado en niveles estratégicos de la teoría sociológica durkheimiana.

Es todo esto lo que explica el interés por analizar los escritos antes reseñados. Lo que vamos a preguntarnos básicamente es lo siguiente: - ¿Cómo se sitúan éstos trabajos y qué significación tienen en la evolución teórica de Durkheim, tal como parece perfilarse a partir de la redacción.

de SU y de los escritos sobre teoría política y educación que hemos analizado en el Capítulo IV? La hipótesis con la que vamos a trabajar es que en la teoría de la moral que se hace a la luz en éstos escritos se asiste a un asentamiento de las nuevas direcciones problemático-teóricas que afloraban en SU. Más concretamente, la importancia de éstos escritos radica en que a lo largo de ellos se rompen ciertas ambigüedades de las que hemos dado cuenta anteriormente, se asientan conceptos más precisos sobre el hecho y la solidaridad sociales, y se materializa claramente una alternativa teórica que se mostrará de manera sistemática en la FVR. Es por ello por lo que constituyen un momento decisivo en la evolución de Durkheim.

Antes de abordar su análisis conviene destacar que junto a los escritos antes reseñados utilizaremos otros que abordan la misma temática y que pertenecen a la misma época. El fundamental de ellos es el que recoge el texto del curso desarrollado en la Sorbona de 1902 a 1903 sobre la educación moral (EM), publicado póstumamente, en el que se contienen los elementos fundamentales que se desarrollaran de manera más sintética en los escritos de 1906 y 1911. Junto a éste texto utilizaremos también una "introduction à la morale", escrita por Durkheim en 1917, en el marco de un ambicioso proyecto de una Morale que nunca llegó a redactar, y que fue publicado postumamente por Mauss, en la Revue Philosophique, (1920 a). Todos estos escritos nos servirán para reconstruir la teoría de la moral tal como se desarrolla en éste momento.

2. La ciencia de la moral

Tres son, a nuestro entender, los pasos fundamentales que da Dur-

kheim en la construcción de su teoría de la moral. El primera consiste en la explicitación de los principios metodológicos y orientaciones generales que permitirán construir una teoría moral científica que sea alternativa radical de la que es usual entre los moralistas que no se han acercado al método sociológico. El segundo consiste en mostrar cuales son los elementos fundamentales y universales que constituyen un hecho moral. El tercero se centra en conectar esos elementos con los valores e ideales sociales. Cada uno de éstos distintos pasos constituirá un subapartado de la presente sección.

2.1. Fundamentación de la ciencia de la moral

Es fundamental para comprender la significación de la ciencia de la moral que Durkheim pretende construir separarla de la ciencia de las costumbres o de las prácticas morales efectivas de los hombres. La distinción es presentada con enorme claridad en la Introduction escrita en 1917 que mencionamos anteriormente. Se dice en éste texto que comúnmente se ha dado a la ciencia que trata de los fenómenos morales "el nombre de ciencia o física de las costumbres (*Moeurs*). La palabra costumbre indica, en nuestra concepción, la moral que los hombres observan efectivamente en cada momento de la historia, la que obtiene la autoridad de la tradición, por oposición a la que el moralista concibe como moral del porvenir. Pero la expresión no carece de ambigüedad y, de hecho, ha dado lugar a equívocos. Sin duda, la moral de un tiempo se encuentra en sus costumbres, pero degradada, puesta al alcance de la mediocridad humana. Lo que traduce es la manera en que el hombre medio aplica las reglas de la moral, y éste no las aplica nunca sin

compromisos ni reticencias.(...) Por el contrario, la ciencia, cuyo plan esbozamos, se propone alcanzar los preceptos morales en su puridad e impersonalidad. Tiene por objeto a la moral misma, la moral ideal, que se sitúa por encima de los actos humanos corrientes que sólo pueden traducir la de manera imperfecta (...); pero si éste es el objeto, entonces lo mejor es darle un nombre que recuerde la materia de que trata: la llamaremos — pues ciencia de la moral o ciencia de los hechos morales, de la realidad moral, tal como se presenta a observación, ya en el presente, ya en el pasado, como la física o la fisiología trata de los hechos que estudian" (1920 a: 96). La ciencia de la moral, así pues, no es la ciencia de las prácticas humanas efectivas, sino la de los preceptos obligatorios que — prescriben a los hombres determinados tipos de comportamiento. Tematiza — pues un universo de preceptos objetivos que se sitúan por encima de la voluntad y la práctica humana, aún cuando pretende que éstas se conformen a él y suponga que ésto se da efectivamente. La importancia de éstas concepciones de la ciencia de la moral es grande. La podemos medir si la comparamos con la ciencia de las costumbres que se ha desarrollado a lo largo de SU. En ésta obra, en efecto, lo que se investigaba no era el sistema de preceptos que impone que los hombres respeten su vida, sino , por el contrario, el sistema de prácticas efectivas que muestran la distancia relativa entre las acciones humanas y los preceptos a que se deberían someter. En éste sentido, lo que se analizaba en SU eran las desviaciones patológicas que se dan realmente en relación a los preceptos morales. Ahora, por el contrario, lo que pretende la ciencia de la moral es investigar en qué consistentes preceptos morales con independencia de que los hombres se sometan a ellos, es decir, en qué consiste la normalidad del mundo moral, su funcionamiento

correcto, prescindiendo de las deformaciones a que le someten efectivamente los hombres. Tomando ésto en consideración, podemos entonces comprender la importancia de ésta ciencia de la moral para el desarrollo de la línea argumental aquí expuesta. Gracias a ella, nos situamos en un espacio que habíamos entrevisto al analizar SU: el del desarrollo normal de la vida social. Si las sociedades funcionan normalmente cuanto están bien integradas y reguladas, el análisis de la vida moral normal nos ha de mostrar aún más claramente en qué consiste tal integración y tal regulación, pues éstas variables fundamentales de que depende toda vida social habrán de tener su reflejo adecuado en un campo de la importancia de el de la moral. Dado ésto, será posible cumplir el proyecto que antes anunciábamos: exponer de manera sistemática las nuevas concepciones del hechos social y la solidaridad que ya se entreveían en SU.

Para la construcción de ésta ciencia de la moral, Durkheim piensa -siguiendo una línea de alternativa epistemológica que hemos visto que se hace a la luz desde sus primeros escritos- que es necesario dar un vuelco a lo que ha sido el método usual de los moralistas. En su interpretación, hasta tiempos recientes los moralistas han querido explicar la moral a partir de un axioma o principio en que se pretendía contener toda su esencia. Al establecer en qué consistía tal principio, las posiciones han sido distintas. Para unos es lo útil, para otros lo perfecto, para otros la dignidad humana. Pero el principio metodológico sigue siendo el mismo. Se parte del axioma esencial y se deduce, a partir de él, toda la preceptiva moral. (EM: 19). Tal metodología ha de ser superada, pues es absolutamente estéril ya que, por un lado, posibilita opciones puramente arbitrarias y capricho-

sas en la elección del principio axiomático de la moral y, por otro, desconoce que la moral no se presenta en una máxima o, tan siquiera en un conjunto restringido de máximas, sino en un conjunto de hechos diferenciados. La verdadera ciencia de la moral ha de partir de ese conjunto de hechos. "No se puede investigar qué debe ser la moral, si no se ha determinado previamente en qué consiste el conjunto de cosas que adopta tal nombre, cuál es su naturaleza, a qué fines, de hecho, responde. Empecemos, pues, por observarla como un hecho y veamos lo que podemos saber de él en la actualidad " (EM: 2o). La ciencia de la moral ha de ser inductiva. Ha de partir de la observación, descripción y clasificación de los preceptos morales existentes (1920 a: 93-6). La inducción es, por otra parte, posible en este campo de la realidad. "Hay en principio un número considerable de ideas y máximas morales a las cuales es fácil acceder: son las que han adoptado una forma escrita, las que se han condensado en fórmulas jurídicas. La mayor parte de la moral doméstica, de la moral contractual, de la moral de las obligaciones, todas las ideas que se refieren a los grandes deberes — fundamentales acaban por traducirse y reflejarse en el derecho" (1906 b, SP: 87). Hay además otras vías por las que se hace posible la experiencia empírica de la moral. "Son también fuente de información los proverbios, las máximas populares, los usos no codificados. Las obras literarias, las concepciones de los filósofos, de los moralistas (...) nos brindan información sobre las aspiraciones que están todavía en proceso de búsqueda" (1906 b, SP: 87). A partir de todas estas fuentes empíricas se hará posible una ciencia de la moral.

Así planteado, el proyecto de la teoría ética de Durkheim consiste en un naturalismo ético, como ha destacado Wallwork, (1972: 161). Se en-

tiende por ésto aquella teoría que pretende que las normas y cuestiones éticas pueden ser confirmadas y resueltas por medio de la observación y del razonamiento inductivo. En última instancia, se pretende que un sistema ético es un conjunto de hechos de experiencia cuyos principios pueden ser inducidos. Tal enfoque se coordina bien con ciertas orientaciones profundas de todo el pensamiento durkheimiano que pretenden unir lo fáctico y lo normativo. Veamos que era ésto lo que estaba detrás de la patología social, así como de sus desarrollos teóricos sobre la política, el socialismo y la educación y las relaciones de la ciencia y la acción en general. Se vuelve así a comprobar la sistematicidad y coherencia, la perseverancia de todo el pensamiento de Durkheim.

2.2. Elementos universales de la moral

El cometido más trascendente de cualquier discurso científico es pasar de la pura descripción a la determinación de regularidades legales, para llegar finalmente a la determinación de los principios fundamentales en que se fundamenta, y que explican, un determinado orden de realidad. Tal es también el cometido ambicioso de la ciencia de la moral. Pretende establecer en qué consisten los elementos fundamentales de toda moral, prescindiendo de los contenidos históricamente cambiantes que pueden haber establecido las distintas morales. Se trata de lo que presenta Durkheim como los elementos que, "me parecen más importantes, más constantes, más universales. No conozca ninguna regla moral, ninguna moral, en la que no aparezcan" (1906 b, SP: 51-2). Tales elementos fundamentales y universales van a ser establecidos en un doble plano que no es otro que el que

determina la misma vida moral. Esta se desarrolla como un conjunto de relaciones sistemáticas entre las prescripciones de reglas que están por encima de cualquier voluntad y la conductas efectivas de los hombres en relación a lo así prescrito. Sabemos ya que Durkheim quiere diferenciar netamente la moral de la conducta social que la cumple, la deforma o la conculca. Pero no por ello quiere perder toda referencia al sujeto moral, ya que ésto comportaría prescindir de cualquier referencia a la realizabilidad - de la moral porque ésto supondría un enfoque excesivamente abstracto y normativista que prescindiría de tomar en consideración la posibilidad de que los hombres cumplieran lo prescrito. Es por ésto por lo que su análisis sobre los elementos de la moral se abre en un doble plano: el del hecho moral y el de la moralidad. Los hechos morales ya sabemos cómo se presentan: como el conjunto de reglas prescritas que se objetivas en el derecho, las máximas populares o proverbios, los usos no codificados, etc. La moralidad, por su parte, en cuanto que referida al sujeto, ha de ser diferenciada de la práctica moral. Se refiere a la posibilidad de ésta. Y así se entiende por ella "las disposiciones fundamentales, los estados espirituales que están en las raíces de la vida moral (...), esas disposiciones generales que, una vez creadas, se diversifican fácilmente por sí mismas siguiendo los detalles de las relaciones humanas (...) Los sentimientos fundamentales que están en la base de nuestro temperamento moral" (EM: 18-9). Se está investigando pues en qué consiste esa determinada actitud o disposición del sujeto que, con independencia de la práctica real de éste, hace posible que los preceptos morales encuentren audiencia y se materialicen en prácticas morales. En éste sentido, la investigación se centra tanto en la posibilidad de un sujeto moral, como de una práctica moral, y es altamente relevante para el análisis

sis sociológico de la moral. En efecto, si los hombres fueran tenazmente extraños al mundo moral, si no fueran receptivos a sus mandatos, habría de concebirse la moral o como un sistema de coerciones absolutamente extrañas y contrarias a ^{aquellos} o como una simple utopía a la que las acciones - reales de los hombres nunca se podrían acercar. Además, si se prescinde de la disposición del sujeto para la acción moral, se haría ininteligible la posibilidad de una práctica conforme a la moral. En tal caso entonces, la ciencia de la moral no podría verse acompañada de su complemento natural, la ciencia de las costumbres, concebida en el sentido anteriormente establecido. Téngase, por otra parte, en cuenta que cuando Durkheim se refiere a la moralidad como actitud del sujeto para la acción moral no se refiere a un plano puramente individual y, por ello, planteable y resoluble tan sólo en el seno de la psicología, sino que se plantea un problema típicamente sociológico. Se refiere a aquellas disposiciones que la educación moral ha de suscitar en el sujeto, prescindiendo de cuáles sean las características intrínsecas o las pulsiones naturales de éste.

Planteada pues a éste doble nivel, la determinación de los elementos universales de la moral se realizará en estos dos planos, el del hecho moral y el de la moralidad. Planos, por otro lado, que Durkheim plantea como directamente encadenados, de manera que la determinación de un elemento del hecho moral irá acompañada por la determinación del correspondiente elemento de la moralidad (EM: 79, 82, 103).

Habría sido coherente con los principios explicitados en el anterior apartado una cauta política por parte de Durkheim que partiera de un

análisis, lo más exhaustivo posible, de los distintos hechos morales para poder llegar así consecuentemente a sus principios. Sin duda Durkheim, en sus múltiples cursos sobre la física de las costumbres y del derecho (así LS), abordó en parte éste tema, pero no llegó nunca a conectar su análisis empírico con su teoría sobre los fundamentos de la moral. Parece claro que su proyectada Morale, tal como se concebía en 1917, debería haber sido consecuente con sus principios metodológicos. Pero, en realidad, sus escritos más significativos sobre el tema conculcan claramente esos principios (así EM y 1906 b). Como comenta Ginsberg, "era de esperar que Durkheim hubiera empezado por ofrecer una descripción de aquéllos ((los hechos morales)) - para proceder acto seguido a "explicarlos" por la determinación de sus funciones (...). Pero no es ésto lo que hace. Una vez establecidos unos pocos ejemplos demostrativos, adopta lo que en realidad no es otro que el método de Kant. Se pregunta, en una palabra, que es lo que está implicado en el hecho de que exista algo como la moralidad, y son las implicaciones obtenidas de ésta manera las que constituyen para él "las características distintivas del hecho moral". Este puede ser o no un procedimiento sólido, pero no se puede describir, como pretende, como empírico" (Ginsberg, 1965: - 143). En efecto, la metodología de los estudios que comentamos no es inductiva. Durkheim mismo es consciente de ello y esboza una excusa por la que se remite a sus cursos sobre el tema desarrollado en la Sorbona en los que, sostiene, ha utilizado el método inductivo (1906 b, SP: 43-4). En realidad nos encontramos ante el opuesto del método sociológico preconizado y los elementos fundamentales de la moral resultan de una rápida argumentación una vez tomados en consideración ejemplos sacados del conocimiento común.

Parte Durkheim del principio de que la determinación de los principios de la moral sólo puede resultar de su observación tal como se muestra inmediatamente. ¿Cómo aparece la moral? En principio se nos muestra como "un sistema de reglas de acción que predetermina la conducta" (EM: 21). Estas reglas tienen características marcadas que las diferencian tajantemente de las máximas generales que eventualmente se inscriben en ellas. Son, en efecto, reglas definidas, particulares. "Consiste en una infinidad de reglas especiales, precisas y definidas, que fijan la conducta de los hombres en relación a las diferentes situaciones que se presentan con mayor frecuencia" (EM: 21). Son además reglas constantes o que tienden a perseverar. "La moral es, por esencia, algo constante, siempre idéntico a sí mismo" (EM: 24). Pero en base a éstos rasgos, las reglas morales no se diferencian tajantemente de otro tipo de reglas que no lo son (reglas técnicas, - higiénicas, etc.) ¿Cuál es el criterio para demarcarlas claramente de estas últimas? El nivel estratégico de demarcación es el de la relación entre las reglas y las consecuencias de la acción que las viola. (1906 b, SP: 47). A éste nivel, la diferencia que resulta es la siguiente. Mientras en el caso de las reglas no morales las consecuencias de la acción que viola los preceptos contenidos en ellas resulta mecánica y directamente de esa misma — violación, en el caso de las reglas morales, la violación no apareja por sí, mecánica y directamente, sus consecuencias específicas, sino que es precisa la acción de mecanismos externos al acto mismo. "Cuando violo la regla que me ordena no matar, por mucho que analice mi acción no encontraré en ella jamás el castigo o la reprobación; existe entre el acto y su consecuencia una heterogeneidad total; es imposible deducir analíticamente de la noción de asesinato o de homicidio la menor noción de reprobación o de deshonra.

La relación que vincula al acto con sus consecuencias es, en éste caso, de tipo sintético" (1906 b, SP: 48). Lo característico de la regla moral es pues la relación sintético que existe entre el acto de transgresión y sus consecuencias. Estas consecuencias no son otra cosa que la sanción - existente sobre la acción y que dimana de la regla, no del acto. "Llamamos sanción a las consecuencias vinculadas de ésta manera al acto en base a un vínculo de tipo sintético" (1906 b, SP: 48). Explicar, pues, las características de la regla moral consiste en explicar esa peculiaridad de la existencia de una sanción en la relación entre la regla y el acto. "No es la naturaleza intrínseca de mi acción la que entraña la sanción (...). En efecto, el mismo acto, basado en los mismos movimientos y obteniendo los mismos resultados materiales, provocará o no una reprobación en función de que exista o no una regla que lo prohíba. Es pues claramente la existencia de tal regla y la relación que con ella mantiene la acción lo que determina la sanción" (1906 b, SP: 48). Aparece así la explicación.- El acto recibe una sanción positiva o negativa en función de que la regla que lo determina es obligatoria, imperativa. Es éste el rasgo diferencial de las reglas morales, su primer elemento universal. "Hay reglas que presentan el siguiente rasgo particular: estamos obligados a no realizar los actos que prohíben exclusivamente por el hecho de que nos los prohíben. - Se trata de lo que se designa como carácter obligatorio de la regla moral" (1906 b, SP: 49). La obligatoriedad es el carácter inmediatamente perceptible y diferenciador de la regla moral. De aquí que se presente como primer elemento universal de la moral al deber (1906 b, SP: 49). Estamos sin duda ante una argumentación típicamente kantiana, como el mismo Durkheim, por otra parte reconoce (1906 b, SP: 49-50). En el deber no interviene --

ninguna consideración extraña a la obligatoriedad incondicionada del acto prescrito. El rigorismo kantiano es asumido por Durkheim. "Para que el acto sea todo lo que debe ser, para que la regla sea obedecida como debe serlo, es preciso que sintamos deferencia por ella, no que tengamos la finalidad de evitar un determinado resultado desagradable, un determinado castigo material o moral, u obtener una determinada recompensa; es preciso que sintamos deferencia hacia ella, con independencia de las consecuencias que nuestra conducta nos pueda reportar. Es preciso obedecer el precepto moral por respeto a él y sólo por esa razón (...) En este caso, la autoridad es lo único que actúa y no se puede mezclar ningún otro elemento sin que la conducta, en la misma medida, pierda su carácter moral" (EM 26-7). Queda clara la adscripción kantiana de ésta concepción de la moral. El reino moral es reino de imperativos categóricos, incondicionales, en los que no interviene ninguna consideración de utilidad u otra, extraña a la pura obligación. En el exto aflora también la necesidad de ligar la regla moral con la moralidad del sujeto. Un reino de deberes implica la existencia de un sujeto moral que actúa por el respeto hacia la autoridad de la regla. Si lo característico de las reglas morales consiste en el deber incondicionado que en ellas está inscrito y en la autoridad de que están dotadas, lo característico del sujeto moral consiste en el respeto incondicionado e inmediato por la regla. Más tarde analizaremos más detenidamente la concepción durkheimiana de la autoridad, que pensamos que es fundamental para comprender la compleja relación entre el deber y el respeto. Resaltamos ahora ese otro plano que acabamos de destacar. Se trata del plano de la moralidad, es decir, de aquél que habla de aquellas disposiciones o actitudes que deben encarnarse en el sujeto para que su acción sea moral

y para que la moral, como sistema de hechos (reglas), se materialice en conjunto de prácticas. Durkheim lo designa, en un principio, como respeto y nuestra la fuente de esta actitud en otro fenómeno más profundo, la disciplina. "En las raíces de la vida moral está, a parte del gusto por la regularidad, el sentido de la autoridad moral. Por demás, entre estos dos aspectos existe una estrecha afinidad y encontramos su unidad en el seno de una noción más compleja que abarca a ambos. Es la noción de disciplina. En efecto, la disciplina tiene por objeto regularizar la conducta; implica actos que se repiten idénticos a sí mismos en condiciones determinadas; pero no se da sin autoridad. Se trata de una autoridad regular. Podemos pues decir (...) que el primer elemento de la moralidad es el espíritu de disciplina" (EM: 27). Tal espíritu de disciplina es característico de toda actitud moral en toda época. Tiene efectos benéficos sobre la conducta ya que la regulariza, le da objetivos específicos, "limita el horizonte" (EM: 41). Por demás no es característica de sociedades represivas y autoritarias. Las sociedades actuales, democráticas y basadas en el culto al individuo, también la precisan. Sin duda, los límites a la acción no serán impuestos represivamente y desde fuera, sino que serán interiorizados; pero no por ello dejarán de existir (EM: 42). La disciplina no choca con la libertad. "La libertad es el fruto de la reglamentación. Es bajo su acción, por la práctica de las reglas morales, como adquirimos el poder de autodomínio y nos regulamos, lo que constituye la realidad de la libertad" (EM: 46-7). Más tarde abordaremos la temática implicada en estas tesis: la relación entre una moral basada en el deber y la disciplina y la ética laica basada en la autonomía de la voluntad. Sin duda, lo determinante en este plano es el eco que sobre la teoría de la moral tie-

nen las tesis elaboradas en DTS y SU sobre la patología anómica. El hombre necesita límites a su acción, porque su constitución orgánica no se lo proporciona. Tan sólo la moral es capaz de dárselo. De ahí su necesidad. Comprobamos así, una vez más, la enorme sistematicidad de pensamiento de Durkheim y validamos por primera vez la hipótesis propuesta de que en la teoría de la moral se contienen los conceptos claves para una teoría del hecho-acción sociales que estaba dada de manera implícita en sus obras mayores. Más tarde volveremos sobre las relaciones de éstas tesis con las que aparecen en SU.

El resultado a que hemos llegado consiste en la determinación, a su doble nivel, del primer elemento de la moral: el deber y la disciplina. La moral es un conjunto de reglas dotadas de autoridad, que prescriben deberes, a los que se somete una voluntad por respeto a la ley, siempre que en ella se haya conformado un adecuada espíritu de disciplina. Deber, autoridad, respeto y disciplina constituyen así los cuatro elementos que organizan ~~este~~ primer principio de la moral.

Pero éste no es único. Es más, es tan sólo el principio o fundamento más externo y superficial de la moral (EM: 47). Junto a él se da otro - más profundo, aunque más difícil de determinar. Se trata de lo que Durkheim llamará el bien que se encarna en el hecho moral, que le hace ceseable y - que supone como actitud del sujeto moral la adhesión al grupo.

El objetivo de Durkheim es superar los estrechos límites del unilateral rigorismo de Kant. Pretende asentar, al lado de la concepción kantiana

del deber, determinados resultados de las concepciones eudemonistas de la moral, que han tenido una vigencia histórica tan viva como la anterior — (1906 b, SP: 51). El argumento se abre de la siguiente manera. El deber no puede ser el único elemento necesario y suficiente de la moral. "No podemos, en efecto, realizar una acción que no nos dice nada y tan sólo por el hecho de ser imperativa. Es psicológicamente imposible perseguir una meta que nos deje fríos, que no nos parezca buena, que no afecte a nuestra sensibilidad. Es necesario pues que al lado de su carácter obligatorio, el fin moral sea deseado y deseable; Esta deseabilidad constituye una segunda característica de todo acto moral" (1906 b, SP 50). La deseabilidad del fin moral aparece como su segundo elemento. En ese concepto se media entre la regla moral y la acción moral. Si el fin moral es un bien, aparece como deseable y es ésta deseabilidad la que explica la tendencia mecánica de la voluntad a conformarse a sus dictados. El sujeto no se ve constreñido a actuar, sino que se ve atraído hacia una determinada meta. "Experimentamos un cierto gusto en el cumplimiento del acto moral que nos ordena la regla y tan sólo por el hecho de que recibimos una orden. Experimentamos un placer sui géneris en la realización de nuestro deber por el hecho de ser un deber. La noción de bien se introduce en el interior de la del deber del mismo modo que la noción del deber y obligación se introduce en el interior de la de bien" (1906 b, SP: 51). Resulta así que el fin propuesto de la regla moral no sólo nos aparece como un deber, sino también como un bien, como algo valioso en sí mismo y, en cuanto que tal, algo deseable. Es ésta — característica el segundo elemento fundamental y universal del hecho moral,

Al determinar este segundo elemento hemos pasado de la forma al

contenido del hecho moral. En efecto, hablar de la moral como un bien sólo tiene sentido en relación a los fines que nos propone. Es porque éstos son valiosos por lo que los podemos considerar bienes. "Hemos estudiado ((la moral)) como una forma vacía (...) Pero, de hecho, tiene un contenido que se puede preveer que tiene también un valor moral. Los conceptos morales nos prescriben ciertos actos determinados y, dado que tales actos son morales, dado que pertenecen a un mismo género, dado que, en otros términos, tienen la misma naturaleza, deben presentar algunas características comunes" (EM: 47). Sólo si comprendemos éstas características entendemos por qué las metas propuestas nos aparecen como un bien deseable y cuál debe ser la actitud - del agente moral. ¿Cómo abordar la temática del contenido de la vida moral? Durkheim parte del principio de que la moral es el reino de los fines. Estos fines, por otro lado, no pueden tener por meta más que a un ser consciente (1906 b, SP: 56), pues en otro caso no serían morales (de los hombres para con los hombres). Ahora bien, hay tres tipos de seres dotados de conciencia: ego, alter y ese ser psíquico que constituye la sociedad (EM: 56-8). Dado que ego no puede ser siempre y en todo momento fin de un acto moral y dado que si ego no lo puede ser, tampoco lo podrá ser alter (EM: 49-51), entonces resulta que ningún ser consciente personal puede ser propuesto como fin de una acción moral. "La acción moral es aquella que persigue fines impersonales. Pero los fines impersonales del acto moral no pueden ser ni los de un individuo diferente del agente, ni los de varios. De lo que se sigue que - tienen que referirse necesariamente a algo diferente de los individuos. Son supra-individuales. Ahora bien, fuera de los individuos no quedan más que - los grupos formados por su unión, las sociedades. Así pues, fines morales son aquéllos que tienen a una sociedad por objeto. Actuar moralmente es actuar en vista de un interés colectivo" (EM: 51). Como en tantos otros casos

Durkheim razona en base al argumentum per eliminationem. El resultado es que la sociedad queda determinada como único fin de una acción moral. Pero dado que al nivel del contenido se está estableciendo que la moral es el bien, la consecuencia lógica es que la sociedad resulta ser el único bien posible. De éste modo resulta lógica la configuración de lo característico de la moralidad a éste nivel. "El segundo elemento de la moralidad (...) consisten en la adhesión (attachement) a un grupo social del que forma parte el individuo" (EM: 55). La adhesión al grupo constituye elemento fundamental de la moralidad porque sólo por medio de ella, por medio de la integración del individuo en el todo, es dable que los fines propuestos socialmente sean considerados como bienes y aparezcan como algo deseable. Un individuo bien socializado, es decir, con una firme moralidad, es aquél que se identifica con el grupo y que ve en los fines que éste le propone algo constitutivo de sí mismo, algo que está en él, que no se le impone desde fuera. De aquí que la forma de la moral (deber) se disipe ante su contenido (el bien deseable).

Resultan así ya configurados los dos elementos fundamentales y universales de la moral. En su forma (modo en que se nos muestra) la moral es un sistema de hechos obligatorios, es decir, es un deber o conjunto de deberes. A éste nivel, la moral consiste en la receptibilidad del deber: el espíritu de disciplina. Por otro lado, en cuanto a su contenido, la moral propone fines a la acción que aparecen como bienes deseables. A éste nivel, la moralidad consiste en el reconocimiento de esas metas como bienes y, dado que éstas son sociales, en la adhesión o integración en el grupo del que dimanan las metas propuestas. La distinción de los dos elementos de la moral no es sólo idéntica a la existente, a nivel general, entre

la forma de un hecho o actitud y su contenido, sino que se muestra además a otros niveles. El mundo moral se presenta y concibe de manera muy distinta según aparezca como deber o como bien. "El deber es la moral en tanto - que ordena y prohíbe; es la moral severa y ruda, la de las prescripciones coercitivas; es la consigna a la que hay que obedecer. El bien es la moralidad en tanto que nos parece algo bueno, como una idea amada, a la que aspiramos por un movimiento espontáneo de la voluntad" (EM: 79). Desde este punto de vista, la relación de los dos elementos es simétrica a la existente entre lo externo y lo interno, lo que presiona desde fuera y lo que presiona desde dentro, lo que nos ordena y lo que nos atrae. Sin duda los dos elementos se dan a la vez en toda ocasión, aunque en combinaciones históricamente cambiantes (1906 b, SP: 52-3), y son irreducibles entre sí. "En ningún caso es posible obtener lo obligatorio de lo deseable, ya que el carácter específico de la obligación consiste en ejercer, en alguna medida, una violencia sobre el deseo. Es tan imposible derivar el deber del bien (o a la inversa) como deducir el altruismo del egoísmo" (1906 b, SP: 53). En cuanto que diferentes e inmediatamente irreducibles, los dos elementos de la moral no carecen de tensiones entre sí. Durkheim mismo lo reconoce y llega a decir que "parecen tener algo de contradictorios" (1906 b, SP: 54). Contradicción que, desde luego, es aparente, pero que ha sido la causa de que durante siglos los moralistas hayan tendido a optar unilateralmente por un elemento, negando el otro. Tal contradicción, por la misma irreducibilidad de los elementos sería real si permaneciéramos al puro nivel del análisis inmediato de la moral y no pasáramos a analizar el campo en que se la puede disipar. En este sentido, Durkheim introduce una advertencia, de hondas implicaciones metodológicas, que conviene resaltar. "En distintas ocasiones, dice, hemos encontrado aparentes antinomias entre los distintos ele

mentos de la moralidad, antinomia entre el bien y el deber, entre el individuo y el grupo (...) La frecuencia de tales antinomias no debe sorprendernos. La realidad moral es a la vez una y compleja. Pero aquello que constituye su unidad es la unidad del ser concreto que le sirve de sustrato y cuya naturaleza expresa; es decir, la sociedad. Cuando, por el contrario, se concibe de manera abstracta los elementos de que consta, sin vincularlos a ninguna realidad, las nociones que se forman aparecen como necesariamente discontinuas, y se hace casi imposible, a no ser por medio de milagros lógicos, unir los unos con los otros y asignar a cada uno su propio espacio " (EM: 94). Es por lo tanto necesario pasar a analizar la realidad que sirve de sustrato a la moral, para dotarla de sentido y reconciliar — plenamente los elementos irreductibles de que consta. Esa realidad no es — otra que la sociedad.

Como ya vimos al analizar el contenido de la moral, la sociedad — constituye el fin eminente de toda moral. Los hombres solo actúan moralmente porque ponen determinadas metas sociales como fines de su acción. Pero la sociedad no es sólo fin de la acción moral; es también su origen. La sociedad es "el fin y la fuente de la moral" (1906 b, SP: 67). "Todos los sistemas morales que practican de manera efectiva los pueblos están en función de su organización social (...) La historia ha mostrado que, salvo en casos anormales, cada sociedad posee, a grandes rasgos, la moral que precisa," — (1906 b, SP: 64). Es esto lo que explica la variabilidad de los contenidos de los sistemas éticos, pues cada sociedad establecerá aquellas metas que sean congruentes con sus necesidades y características.

Pero entonces, si la sociedad constituye el sustrato de la moral,

los dos elementos que la caracterizan habrán de originarse y explicarse en aquélla. Y en efecto, la sociedad en sí misma y en sus relaciones con los individuos reproduce las notas características de la moral. Por un la do, la sociedad es trascendente, constituye algo "que nos sobrepasa no sólo física, sino material y moralmente" (1906 b, SP: 61) Es ésto lo que explica que se nos muestre como algo superior, dotado de una autoridad inconmensurable con la nuestra. "La sociedad tiene pues todo lo que se pre cisa para comunicar a ciertas conductas ese mismo carácter imperativo distintivo de la operación moral" (1906 b, SP: 63). Es ésta pues la razón de que la moral aparezca como un deber dotado de autoridad que se nos impone por sí mismo, sin aceptar compromisos de ningún tipo. Pero a la vez, la so ciedad es algo inmanente. "A la vez que trascendente en relación a nosotros, nos es inmanente y la sentimos como tal. A la vez que nos sobrepasa, es algo interior a nosotros, ya que no puede vivir ^{más que} en nosotros y por nuestro me dio" (1906 b, SP: 62). Es ésto lo que explica que la moral aparezca como algo a lo que nos sentimos abocados inmediatamente, como algo bueno y deseable en sí mismo. Así se puede entender que "la sociedad, a la vez que constituye un fin que nos sobrepasa, puede aparecernos como buena y desea ble, porque está enraizada en todas las fibras de nuestro ser" (1906 b, SP 63). Esta duplicidad de la sociedad, de la experiencia por la que la perci bimos, explica la diversidad, a la vez que la férrea unidad interior, de los elementos de la moral. En efecto, los dos elementos de la moral, "no son mas que dos aspectos de una única y misma realidad, la realidad colec tiva. La sociedad nos manda porque es extraña y superior a nosotros (...). Pero como, por otro lado, nos es interior, como está en nosotros, como es nosotros mismos, por todo ésto la amamos, la deseamos aunque en base a un

deseo sui generis ya que, "hagamos lo que hagamos, no es nunca nuestra - más que en parte y nos domina infinitamente" (1906 b, SP: 64-5). En EM la argumentación se repite idéntica. "¿Qué es la disciplina sino la sociedad concebida en cuanto que nos ordena, que nos dicta sus órdenes, que nos da sus leyes? y en el segundo elemento, en la adhesión al grupo, volvemos a encontrar a la sociedad, pero esta vez concebida como algo bueno y deseable, como un fin que nos atrae, como un ideal a realizar" (EM: 78).

Llegamos con ésto al final de la presente subsección. La determinación de los dos elementos universales de la moral ha llevado a aislar - dos aspectos que son irreductibles entre sí y que parecen sometidos a fuertes tensiones. Para evitar hablar de cualquier tipo de contradicción en el seno del mundo moral, Durkheim quiere establecer aquel espacio de la realidad en que éstas tensiones aparezcan, a la vez, explicadas y disueltas. Esto conlleva a aislar cuál es el sustrato de la moral (fin y origen), que no es otro que la sociedad. En cuanto que la sociedad se manifiesta en una doble modalidad, en cuanto que su experiencia por parte del actor social es doble, y en cuanto que éstas duplicidades son homólogas a las de la moral, es la sociedad la que explica a éstas últimas. Pero en cuanto que la sociedad es unidad también asegura la disolución de toda eventual tensión entre los dos aspectos. Tal es el resultado final al que se cree haber llegado. Pero éste resultado no puede prescindir de reproducir las dificultades iniciales propias del mundo moral al nivel mismo del sustrato que lo sustenta y explica. Es decir, las tensiones o posibles contradicciones entre el bien y el deber desaparecen del mundo moral al retrotraerse a la realidad social que es una e idéntica a sí misma, pero al hacer ésto las instala en esa mis

ma realidad. Esta aparece como algo en tensión entre sus tendencias a la trascendencia y sus opuestas tendencias a la inmanencia. Más tarde veremos las implicaciones de tal situación peculiar del mundo social y de qué manera se vinculan a las tensiones o contradicciones sociales que, al final del Capítulo anterior, hemos establecido que Durkheim daba por supuestas en el interior de la sociedad entre niveles o estructuras cuyas diferentes.

2.3. Las reglas morales, los valores y los ideales

El análisis de la moral no se limita a la determinación de sus elementos constitutivos y de sus relaciones con el sustrato social. - En él se da un paso adicional. Consiste éste en estudiar las relaciones - existentes entre el conjunto de las reglas morales y los valores e ideales. A éste nivel se abren dos campos de posibilidades. En primer lugar, la posibilidad de reconciliar y unificar los dos elementos de la moral al nivel mismo de la moral. La tesis que se propone implícitamente es que el deber y el bien morales suponen una idéntica referencia al mundo de los valores e ideales sociales. En segundo lugar, la posibilidad de determinar los estratos diferencialmente profundos de la vida moral. De éste modo, se pasa de la inmediatez del hecho moral a ese nivel profundo y determinante que lo fundamenta y da sentido.

Tanto la moral entendida como el mundo del deber, como la moral en cuanto que mundo de bienes, suponen una idéntica referencia al mundo de los valores. Hemos visto que la moral en cuanto que deber conlleva la refe

rencia a la autoridad. Sólo porque las reglas morales están investidas de autoridad logran una abediencia generalizada. Establecer en qué consiste la autoridad permite así explicar qué es lo que hace que el deber se imponga de manera automática, sin referencia a ninguna otra razón que a sí mismo. Para Durkheim la autoridad constituye un tipo especial de representación colectiva de la que se encuentran investidas las representaciones morales. "Por autoridad hay que entender el ascendiente que tiene sobre nosotros todo poder moral que reconocemos como superior" (EM: 25). La autoridad es así una cualidad que encontramos en una cosa, por lo que suponemos que ésta se sitúa por encima de nosotros, nos es superior. La autoridad es "un carácter del que se encuentra investido un ser, real o ideal, en relación a individuos determinados y por el sólo hecho de que éstos últimos lo consideran como dotado de poderes superiores a los que se atribuyen a sí mismos" (EM: 74). La autoridad consiste así en la asignación a un valor a ciertas cosas por las que resultan inconmensurables con nosotros. El término asignación hay que comprenderlo en su sentido estricto: se sobre añade a algo una determinada cualidad que no responde a sus características intrínsecas, pero que una vez asignada se supone que reside en ello. "La autoridad no radica en un hecho exterior, objetivo, que la implicaría lógicamente y la produciría necesariamente. Consiste toda ella en la idea que los hombres tienen sobre ese hecho; es un asunto de opinión y la opinión es cosa colectiva. Se trata del sentimiento de un grupo" (EM: 77). Vemos pues - que en la explicación de la autoridad es determinante la acción de un juicio de opinión por el que se agrega a una determinada cosa, se le asigna, un determinado valor especialmente superior al que tienen el resto de las cosas o al que tenemos nosotros mismos. De éste modo, la moral en cuanto

deber depende de la existencia de ese juicio de valor que agrega a la realidad propiedades de las que, en sí misma, carece .

Es aislable un idéntico fenómeno si se analiza la moral desde su otra faceta, es decir, en cuanto que bien. Establecer que existen metas - de la acción que constituyen bienes deseables supone asignar a ciertas acciones un valor especialmente eminente que las hace especialmente atractivas. La moral, al establecer un mundo de bienes, discrimina la realidad - en estratos de valor absolutamente diferentes. De éste modo, si las leyes imperativas dotadas de autoridad suponen la materialización en ellas de un valor, las metas morales, en cuanto que metas buenas y deseables, suponen exactamente lo mismo. Es el valor o el valorar lo que unifica el universo moral en su conjunto.

Desde éstas coordenadas, la referencia al valor constituye un aspecto fundamental del hecho moral a sus dos niveles. Es por ésto por lo que la explicación del significado y la génesis del valorar se convierte en una necesidad en la teoría moral durkheimana. Tal necesidad será satisfecha en el artículo de 1.911 a que nos hemos referido anteriormente. Sin duda, en éste trabajo se analiza el mundo de los valores desde una perspectiva más amplia que la puramente moral. En última instancia, en las tesis finales se pretenden contener explicaciones para los juicios de valor económicos, estéticos y morales. Con todo, la problemática moral es la más viva y a ella nos ceñiremos.

Durkheim pretende, en un principio, determinar en qué consiste - un juicio de valor. Según él, tales juicios "tienen por objeto establecer

no lo que las cosas son, sino lo que valen para un sujeto consciente, el aprecio en que éste las tiene" (1911 b, SP: 92). Aprecio, valor, suponen asignación de una cierta cualidad dentro de una jerarquía en la que se si túan discriminadamente las cosas reales o ideales. Lo característico del juicio de valor es que en él se unen componentes objetivos e ideales. Por un lado, en efecto, todo juicio de valor supone la asignación de una idea o ideal a una determinada cosa. Desde éste punto de vista, es puramente - subjetivo ya que depende de las razones interiores que tenga el sujeto pa ra tal asignación. Pero por otro lado, se supone que lo valorado es la ma terialización de un valor, es decir, que éste último se ubica en ello como una propiedad suya inalienable. "Por un lado, todo valor supone la aprecia ción de un sujeto, con relaciones definidas con una sensibilidad determina da. Lo que tiene valór es buena en base a algún título; lo que es bueno es deseable; todo deseo es un estado interior. Y sin embargo los valores de que se trata tienen la misma objetividad que las cosas" (1911 b, SP: 92). Esta duplicidad del valorar ha sido explicada normalmente optando unilateralmente por una de sus facetas. Para unos, todo valor responde a propiedades in trínsecas y objetivas de las cosas: éstas tienen valor en sí mismas. Para otros, los valores son tan sólo ideas o i deales que los hombres, más o menos arbitrariamente, proyectan sobre las cosas, es decir, son puras realidades subjetivas (1911 b, SP: 92-102). Durkheim es un crítico feroz de ambas soluciones porque ambas le parecen insuficientes. La primera se olvida, a su entender, de que "no existe, por decirlo así, ninguna relación entre las propiedades del objeto y el valor que se le atribuye" (1911 b, SP: 97). La segunda solución desconoce totalmente el carácter objetivo que se supone en los valores, carácter que se presenta como independiente de las volunta

des individuales. Los valores tienden a exigir que los reconozcamos prescindiendo de nuestra buena o mala voluntad (1911 b, SP: 102). Durkheim -pretende dibujar una alternativa a éste dilema en la que se contenga los dos polos de manera natural. Su tesis fundamental es la siguiente. "Un juicio de valor expresa la relación de una cosa con un ideal" (1911 b, SP: -107). Es porque creemos que un ideal se encarna en una cosa por lo que la valoramos. La dificultad de optar por el subjetivismo o el objetivismo no estaría salvada si la proposición no explicitara el significado de sus términos. La propuesta fundamental de Durkheim es que los ideales son a la vez realidades subjetivas y objetivas. Realidades subjetivas en cuanto que suponen la acción del valorar, del asignar a una cosa o idea una cualidad que no radica realmente en ella. Si valoramos a un fetiche como una cosa especialmente santa e inviolable, no es porque el trozo de madera o de piedra que lo constituye tenga tales propiedades, sino porque nosotros se las asignamos, se las agregamos. Ahora bien, la idea asignada es una realidad objetiva. Y lo es porque no es producto de actos arbitrarios de la voluntad o de la sensibilidad de cada uno de los individuos, sino producto de un juicio colectivo. El pasar de lo individual a lo colectivo supone pasar de lo subjetivo a lo objetivo. Es porque las colectividades elaboran ideales por lo que éstos constituyen realidades objetivas situadas por encima de nosotros y por lo que ,una vez que los asignamos a las cosas, éstas aparecen objetivamente como materializaciones de valores.

Resulta así que el origen de todo valor es un juicio de asignación de un ideal o una cosa y que éste ideal constituye una realidad colectiva. Para comprender la objetividad del ideal es preciso determinar el proceso por medio del cual la ideación individual se convierte en ideación colecti

va. Sólo entonces se da un cambio cualitativo, un paso de orden de realidad: lo subjetivo se convierte en objetivo. El análisis de tal proceso es fundamental en la argumentación durkheimiana y constituye uno de los centros temáticos de toda la última parte de su obra. (como veremos con mas detenimiento en el Capítulo siguiente). El proceso es el de esa interacción social especial que se da en lo que Durkheim llama los medios sociales efervescentes. El punto de partida de la argumentación es el siguiente. "Cuando las conciencias individuales, en vez de permanecer aisladas entre sí, entran en estrechas relaciones, se afectan activamente entre sí, surge de su síntesis una vida psíquica de nuevo tipo" (1911 b, Sp: 102). La interacción supone la emergencia de una síntesis sui generis. Los productos de tal síntesis sufren un proceso de transformación que los hace absolutamente heterogéneos de los mismos elementos interactuantes y sintetizados. En base a la interacción efervescente se crea un hiato en la realidad entre el psiquismo individual y el colectivo. Tal hiato se puede percibir si tomamos en consideración las características peculiares de las síntesis producidas en tal interacción. En primer lugar, destaca Durkheim que en tal situación la vida de los hombres se transforma radicalmente, elevándose a un grado de intensidad desconocida e inalcanzable si los individuos permanecieran aislados. Esta vida, dice, "se distingue, en principio, de la que lleva el individuo solitario por su particular intensidad. Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía que no alcanzan los sentimientos puramente individuales" (1911 b, SP: 102). Hasta tal punto la interacción y sus resultados pone en acción fuerzas de intensidad inusitada que acaba por provocar la sensación de un cambio cualitativo de realidad. Los hombres no se reconocen a sí mismos y piensan que la realidad que se está manifestando es producto de —

fuerzas extrañas a ellos. "El hombre que los ((sentimientos)) experimenta tiene la impresión de estar dominado por fuerzas que no reconoce por propias, que le arrastran, que no domina, y le parece que todo el medio en el que está situado se ve surcado por fuerzas del mismo tipo. Se siente como transportado a un mundo diferente de aquél en el que se desarrolla su actividad privada" (1911 b, SP: 102). Producto de todo este proceso es la - emergencia de un orden de realidad radicalmente heterogéneo del individual. "La vida no solo es más intensa sino cualitativamente diferente, Arrastrado por la colectividad el individuo se desinteresa de sí mismo, se olvida de sí, se da por entero a metas comunes. La meta de su conducta se ve desplazada y llevada lejos de sí misma" (1911 b, SP: 102-3). Lo característico de tal emergencia consiste en que supone a la vez un desplazamiento del polo de conducta del individuo: éste deja de considerarse a sí mismo como fin y sentido de su conducta y se entrega a lo que es diferente de él, a la fuerza colectiva. Fuerza ésta que es absolutamente extraña a la cotidianidad. Esta vida emergente "se opone a la vida que desarrollamos cotidianamente como lo que es superior se opone a lo inferior, como el ideal a la realidad" (1911 b, SP: 103). Pues bien, la aparición de los valores se ubica en tales medios, porque es en ellos donde surgen los ideales colectivos. "En los momentos de efervescencia de éste tipo, se han formado, los ideales en los que se basan las civilizaciones. Los periodos creadores o innovadores son precisamente aquéllos en los que, bajo la influencia de circunstancias distintas, los hombres son llevados a un acercamiento más íntimo, en que las reuniones, las asambleas, son más frecuentes, las relaciones más - continuadas, los intercambios de ideas más activos" (1911 b, SP: 103). Es en tales momentos cuando se han creado los grandes ideales civilizadores,

los grandes proyectos de convivencia. Sus ejemplos no escasean. Se trata de las crisis de las que surgieron la civilización cristiana, el movimiento de la escolástica, la Reforma y el Renacimiento, la época revolucionaria de 1789, las grandes agitaciones socialistas del XIX. (1911 b, SP:103). Es ésto lo que explica la realidad, la objetividad de los ideales. Al ser producto de interacciones efervescentes aparecen como un orden de realidad diferentes, superior y enfrentado al cotidiano e individual. Estas realidades aparecen como grandes proyectos para la acción, pero en cuanto que no pueden permanecer en un orden de realidad abstracta y puramente utópica, tienden a concretarse, a materializarse en las cosas, que aparecen así como sus encarnaciones, como los símbolos que las contienen. Es entonces cuando aparecen el juicio de asignación de un ideal a una cosa, es decir, entonces cuando aparece el universo de valores. "Los ideales colectivos no puede constituirse y llegar a una consciencia de sí mismos más que a condición de quedar fijados sobre cosas que todos pueden ver, comprender, representar: dibujos, emblemas de todo tipo, fórmulas escritas o habladas, seres inanimados y animados" (1911 b, SO: 106). La razón de que se ubiquen en una cosa o en otra no se puede comprender si se toma tan sólo en consideración las propiedades intrínsecas de tales cosas. No hay nada en la realidad que llame a que una determinada cosa aparezca como cargada de valor. La mayor parte de las veces, el ideal "se posa allí donde quiere, todo tipo de circunstancias contingentes puede determinar la manera en que se fija (...). De éste modo el pensamiento colectivo metamorfosea todo lo que toca (...), sustituye el mundo que nos revelan los sentidos por otro muy diferente - que no es más que la sombra proyectada por los ideales que construye " (1911 b, SP: 107). La realidad queda así poblada de cosas incommensurables, dota

das de una dignidad, santidad y eminencia que la separa radicalmente del resto de las cosas profanas. La realidad queda partida, escindida, como si contuviera dos mundos incomunicados. Tal heterogeneidad, tal incommensurabilidad tienden a conservarse cuando cesan las interacciones efervescentes, cuando la vida social se ralentiza y cotidianiza. En los tiempos de efervescencia, dice Durkheim, "el ideal tiende a fundirse con la realidad; es ésta la razón de que los hombres tengan la impresión de la proximidad de un tiempo en que se hará realidad y en que el reino de dios se realizará sobre la tierra. Pero la ilusión nunca es duradera porque la misma exaltación no lo puede ser: es demasiado agotadora. Una vez pasado el momento crítico, la trama social se relaja, la interacción intelectual y sentimental se ralentiza, los hombres vuelven a descender a su nivel ordinario" (1911 b, SP: 103-4). Es entonces cuando la heterogeneidad de la realidad se muestra de manera más palpable. "Entonces todo lo que se ha dicho, hecho, pensado, sentido durante el periodo fecundo de tormenta sobrevive tan sólo en forma de recuerdo prestigioso. No es ya más que una idea, un conjunto de ideas. En éste caso se dá una oposición marcada. Está, por un lado, lo dado en las sensaciones y percepciones y, por otro, lo que se piensa en forma de ideales" (1911 b, SP: 104). Sin duda, hay una tendencia a que los grandes ideales o sentimientos elaborados colectivamente en aquellos momentos no desaparezcan totalmente. De aquí que se institucionalice el recuerdo de aquellos grandes acontecimientos. Entonces ocurre de nuevo una reavivación de los sentimientos adormecidos y se asegura que no acaben marchitándose (1911 b, SP: 104).

Las tesis sobre la interacción social efervescente tienen un lugar

fundamental en el conjunto de la teoría durkheimiana del ser social tal como se perfila después de la elaboración de SU. Más tarde destacaremos su significación y subrayaremos de qué manera concretan ciertas reorientaciones teóricas ya esbozadas en esa última obra. Queremos ahora ceñirnos a destacar su significación en el contexto de la teoría moral. El cometido explicativo de la interacción efervescente consiste en explicar de qué manera la vida en sociedad da lugar a la aparición de una realidad de nuevo tipo, la realidad moral. Esta realidad tiene su último fundamento - en esos proyectos generales de vida en común que se explicitan en los ideales. Es la existencia de éstos ideales lo que explica que la realidad quede poblada de valores. Y son estos valores los que explican que el conjunto de reglas que constituyen el sistema moral tenga un poder eminente de compulsión y atracción sobre los individuos. Por un lado, en cuanto que - cargada de valor, la regla aparece investida de autoridad, de esa cualidad especial que obliga a una actitud de respeto hacia lo que ordena o prohíbe. Por otro lado, en cuanto que objetivación de valor, la meta propuesta por la regla aparece como un bien positivamente valorado hacia el que los sujetos se encaminan atraídos naturalmente por él. De éste modo, la realidad moral queda diferenciada en tres estratos diferentes: El ideal último que le da sentido, el valor que materializa ese ideal en determinados objetos o en determinadas reglas de conducta y, por último, el conjunto de reglas morales que contienen imperativos de conductas en sí deseables, en cuanto que cargados de valor y congruentes con los ideales últimos. Estos tres estratos constituyen espacios diferentes y necesarios de la realidad moral. - La falta de cualquiera de ellos impone dificultades insalvables a la vida moral y, más general, a la vida social. Pero también, como acabamos de ver,

constituyen momentos interrelacionados, conectados entre sí. Existe claramente uno que es más fundamental, porque actúa como la base última sobre la que se asienta todo el edificio moral. Se trata desde luego de los ideales sociales, ya que sin éstos la realidad carecería de sentido y la acción en sociedad de metas comunes hacia las que dirigirse. Pero por sí sólo nada pueden. Han de concretarse en valores determinados y éstos han de aparecer invistiendo determinadas reglas de acción que permitan controlar la actividad de los individuos y atraerla hacia las metas socialmente relevantes.

Podemos así concluir la teoría de la moral tal como se presenta en estos escritos de Durkheim. La morales, en principio, un conjunto de reglas caracterizadas inmediatamente por su imperatividad categórica. Imponen determinados tipos de acción sin aceptar ninguna condición. Pero éstas acciones propuestas son también deseables, y lo son porque constituyen bienes en sí, es decir, fines positivamente valorados y por lo tanto atractivos por sí mismos. El deber no existe sin el bien, ni el bien sin el deber. Ambos elementos no son otra cosa que dos facetas diferentes de la vida social. Esta por un lado supone la referencia a una realidad que trasciende a los individuos. En cuanto que tal, aparece como algo superior, dotado de dignidad y eminencia inconmensurable con la de aquéllos: es una realidad dotada de autoridad. Pero a la vez, es algo inmanente, que forma parte de cada uno y se realiza por medio de él. En cuanto que tal, es posible la fusión, el reconocimiento en ella. Pero si analizamos más en profundidad, vemos que esas dos facetas de la vida social no constituyen más que una. Son las dos maneras en que se presentan los valores a los hombres. Por una parte, en cuan

to que realidades cargadas de dignidad; por otra ^{en cuanto} que fuerzas especialmente atractivas. Es así el hecho de que existan valores lo que explica las especiales características del mundo moral y su especial poder sobre las voluntades individuales. Pero los valores no se explican por sí mismo ni por los objetos o las reglas en los que se posan. Sólo se explican si constituyen materializaciones del ideal social. Así surge el último fundamento de la realidad social: el conjunto de ideales último que nace, según vimos, de la interacción efervescente.

3. Proyecciones fundamentales de la nueva teoría de la moral

Al comenzar el presente Capítulo hemos destacado el aspecto que resulta más relevante, en el presente contexto, de la nueva teoría de la moral. Lo que pretendemos evaluar, veníamos a decir, es la proyección que las nuevas tesis sobre el desarrollo de la vida moral pueda tener sobre aspectos fundamentales de la teoría sociológica. Teniendo en cuanto que al analizar SU hemos detectado ciertos virajes significativos en ésta, lo que se pretende ahora determinar es en qué sentido las tesis antes expuestas, y las que con ellas están conectadas, aportan una cierta luz para la intelección de esa evolución.

A lo largo de ésta sección se van a analizar las tres facetas en las que parecen especialmente relevantes las tesis sobre la moral. Por un lado, en la nueva teoría del hecho moral está contenida una nueva concepción del hecho social. Nueva concepción que se engarza con la que aflora en SU. y que así se conecta con las nuevas especificaciones sobre la solici

daridad social que en esa obra aparecen. Por otro lado, la nueva concepción de la moral pone de manera diferente la comprensión del ser social, es decir, de la totalidad social en relación a los miembros que la componen. Los resultados fundamentales de tal cambio consisten básicamente en una más radical hipóstasis y en una creciente idealización de la sociedad. Por último, también parece que la nueva concepción de la moral permite un nuevo planteamiento de la cuestión social. Esta novedad depende lógicamente de los cambios que acabamos de anunciar. Dado que se concibe de manera nueva el hecho y la solidaridad sociales, dado que se acrecienta la hipóstasis e idealización de la sociedad, es lógico que se conciba de manera nueva el núcleo central problemático de todo el discurso sociológico. Lo más relevante en éste campo es que existe una ruptura ya explícita con la problemática de la anomia, como aspecto más estratégico de la cuestión social. y - que se concibe de manera nueva, aunque acentuando aspecto que ya aparecían en SU, la contradicción fundamental entre la solidaridad social y la autonomía individual.

3.1. Los elementos de la moral y el doble aspecto del hecho y la solidaridad sociales.

Se pretende demostrar que la teoría de la moral que aparece en los escritos que acabamos de analizar, difiere tajantemente de la que se hizo a la luz en sus primeros trabajos y, de manera destacada, en la DTS. A la vez, se quiere mostrar que los cambios operados en éste campo son paralelos a los que se operan en la concepción del hecho social y, en consecuencia, de la solidaridad social. Por último, se quiere destacar que la teoría del he

cho social y moral, y la implícita de la solidaridad social, es la continuación de la que ya estaba contenida en SU, sirviéndonos para especificar más nítidamente la novedad de las aportaciones contenidas en ésta última obra.

Al analizar la DTS vimos que el marco conceptual clave de la obra estaba contenido en una teoría implícita del hecho moral. Sus pilares eran los siguientes. El hecho moral resultaba definido como una regla contrictiva, diferenciable por la existencia peculiar de una sanción. Su origen era social y su función la configuración y mantenimiento de la solidaridad social. Aunque constrictivo, el hecho moral no era presentado como radicalmente externo al actor ya que se sostenía que éste lo interiorizaba y hacía suyo. Veíamos que Durkheim explicaba esto en base a la doble naturaleza del hombre. Dado que el hombre es parcialmente un ser social, en su interior se ubican representaciones de origen y finalidad sociales, que en otro caso tendrían que permanecer como fuerzas que presionaran exclusivamente desde fuera. La interiorización significa en éste caso simplemente la presencia (con independencia del vínculo que el hombre mantenga con ello) de lo colectivo en su interior.

Si del hecho moral pasamos al hecho social, vemos que se reproducen las mismas notas. En efectos, al analizar las RMS destacábamos que el modelo del hecho social lo constituía el hecho moral y que era esto lo que determinaba que se le definiera como externo y constrictivo. Externo en cuanto que no es producto de, ni está inscrito en, la naturaleza individual del hombre. Es producto de la sociedad y le viene al hombre desde fuera, aún -

cuando se instale, gracias al proceso de socialización, en su interior, (pero siempre dentro del esquema analítico que supone una doble naturaleza en el hombre). Constrictivo en cuanto que le exige un cierto tipo de conducta, con independencia de sus deseos y tendencias, y que reprime toda - conducta desviada por medios de mecanismos represivos de distinto tipo.

La nueva teoría de la moral retiene, aún cuando especifique y matice de manera nueva, ese elemento definitorio del hecho moral y agrega una nueva determinación. El elemento retenido es el del deber. Según hemos visto, sigue siendo la existencia de una sanción y, por lo tanto, el carácter obligatorio de las reglas morales lo que las diferencia del resto de — las reglas sociales. Pero sostenemos también que esa retención va acompañada de la introducción de ciertos matices que la especifican de manera nueva. El matiz a que nos referimos es la insistencia de Durkheim en mostrar en la autoridad el núcleo estratégico de la constricción moral. Las reglas morales son constrictivas en cuanto que están dotadas de autoridad. Es esta una faceta que se tiende a subrayar de manera más acusada, aunque desde luego no estaba ausente en los textos pertenecientes a la época de la DTS y las RMS.

La nueva concepción del deber y la constricción parte de unas imágenes muy recurrentes tanto en la DTS como en las RMS. La sociedad tiene — una realidad propia, y el conjunto de hechos sociales aparece como un sistema de ambientes naturales caracterizado por el poder de constricción que tiene sobre el individuo. "La vida social no es otra cosa que el ambiente moral o, mejor, el conjunto de ambientes morales que rodea al individuo. Al

calificarlos de morales, pretendemos decir que son ambientes formados de ideas" (1900 c, 141). Aunque como todo medio natural los ambientes morales ejercen su acción sobre los individuos, ésta acción es de tipo específico. En efecto, se dice que los hechos morales "guardan el mismo tipo de relación con las conciencias individuales que los ambientes físicos con los organismos. Los unos y los otros constituyen realidades independientes(...). Por ésto debemos adaptarnos a ambos. Sólo que la realidad, la fuerza coercitiva frente a la cual sometemos, en un caso, nuestro cuerpo, en el otro, nuestra voluntad, no tiene en los dos casos la misma naturaleza ni depende de las mismas causas; una está formada por la rigidez de las disposiciones moleculares que son constitutivas de lo físico, a las que nos vemos obligados a adaptarnos; la otra consiste en aquél prestigio sui géneris que es el monopolio de los hechos sociales" (1900 c: 141). Este prestigio sui géneris no es otra cosa que la autoridad que caracteriza a las reglas morales. "Si nos sometemos a los impulsos directivos de la sociedad no es sólo porque es más fuerte que nosotros. En situación normal, es a causa de la autoridad de que están investidos todos los productos de su actividad, la cual hace que dobleguemos nuestros espíritus y nuestra voluntad; Todo lo que proviene de ella está dotado de un prestigio que, en distinta manera, nos inspira sentimientos de deferencia y respeto" (1900 c: 138-9). Es éste aspecto de la constricción-deber lo que subrayamos aquí como nuevo matiz que, en parte, lo diferencia de la anterior concepción. Lo característico tanto de la DTS como de las RMS es la pretensión de poner en un idéntico plano de realidad los hechos sociales y el resto de los hechos naturales. Aún cuando en ninguna de las obras se deje de señalar que lo característico de la constricción social es su carácter moral, es decir, el prestigio-autoridad

de que están investidas las reglas morales, se tiende más bien a subrayar la convergencia que la diferencia con el resto de los hechos naturales. - Todo ésto resulta aún más lógico si se tiene en cuenta que se está operando con un paradigma teórico de tipo organismo, en el que es determinante la imagen natural de unas normas inscritas en el organismo y que lo determinan de manera mecánica. Tras la redacción de SU, por el contrario, lo que se tiende a subrayar es el carácter diferencial de la constricción moral, poniéndose en un primer plano el concepto de autoridad y su correlato, la obediencia por el respeto. Esto es muy característico, como ya hemos visto, de los textos sobre moral de ésta época, así como de las nuevas matizaciones que sobre el hecho social se introducen en el prólogo a la segunda edición de las RMS. Allí se dice que entre la constricción física y social existe "toda la diferencia que separa a un medio físico de un medio moral. La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros o incluso sobre las voluntades no puede confundirse con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Lo que es específicamente característico de la constricción social es que no es el producto de la rigidez de una cierta organización molecular, sino del prestigio de que están investidas ciertas representaciones" (1901 b, RMS: XXI). La autoridad queda así subrayada como característica diferencial del hecho social y — constituye éste un énfasis, ausente normalmente en los textos anteriores, que tiene especial relevancia.

Pero el más importante es el nuevo elemento que se destaca en el hecho moral. Nos referimos a su deseabilidad, o al hecho de constituir en sí un bien atractivo. Este elemento no aparecía por ninguna parte en la -

concepción inicial, tal como se nos muestra en DTS y RMS. Y no aparecía porque no se puede confundir con la interiorización del hecho social. El hecho de que esté interiorizado no significa que sea deseable, sino tan sólo que tiene una presencia interior en el hombre, con independencia de que sea atractivo o no. Lo que Durkheim establece al hablar del hecho moral como un bien es que su presencia interior va acompañada por una actitud especialmente positiva por parte del actor social: éste se adhiere, se identifica, se funde, se integra hasta hacerse uno con él, en el hecho moral, llegando a constituir una unidad densamente afectiva. Para el actor no constituye tan sólo un imperativo que se aprende y que cumple por respeto al deber, sino que además es algo atractivo, algo que quiere y desea porque se le muestra como investido de un especial valor.

Este cambio no afecta tan sólo al hecho moral, sino que también se proyecta sobre el hecho social en general. Ya hemos destacado las múltiples razones que existen para que Durkheim tienda a identificar ambos tipos de hechos. Todas ellas influyen en que los cambios en la concepción de la moral se proyecten en cambios en la concepción de lo social. Tal cambio se hace también explícito en el prefacio a la segunda edición de las RMS. En él se dice que la constrictión no es el único elemento característico del hecho social. "Hasta tal punto el poder coercitivo que le atribuimos no constituye el todo del hecho social, que puede presentar igualmente el carácter opuesto. Pues, al mismo tiempo que se imponen sobre nosotros, nosotros nos encontramos ligados a las instituciones; nos obligan y las amamos; ejercen su constrictión sobre nosotros y tenemos interés en que funcionen e incluso en que ejerzan su constrictión. Esta antítesis es la que los mo-

ralistas han señalado frecuentemente que existe entre las nociones de bien y deber que expresan dos aspectos diferentes, pero igualmente reales, de la vida moral. Pues bien, quizá no exista práctica colectiva que deje de desarrollar sobre nosotros ésta doble acción, que por demás sólo es aparentemente contradictoria. Si no hemos definido a los hechos sociales en base a ésta vinculación especial, a la vez interesada y desinteresada, es simplemente porque no se hace manifiesta más que por medio de signos externos, fácilmente perceptibles. El bien tiene algo de más interior, de más íntimo que el deber, y por ello es menos asible" (1901 b, RMS: XX-XXI). Lo social, al igual que lo moral, se caracteriza por una duplicidad constitutiva que conlleva también un doble tipo de relación de los actores sociales con ello. La constrictión-deber es su carácter más inmediata y externo, por lo tanto, más perceptible. Es esto lo que explica que se haya tendido a identificarlo como su rasgo único. Pero si se analiza en su interior, se detecta también la existencia de otras características diferentes: la de constituir un bien en sí atractivo al que se liga en densos lazos afectivos el hombre y que le atrae de manera automática, con independencia de que se presente en forma de imperativo categórico.

Si la concepción del hecho social cambia, resulta entonces probable que también lo haga la concepción de la solidaridad. Al estudiar SU hemos establecido que el concepto de solidaridad, que en esa obra no aparece mencionado, ha sufrido una transformación cuyo resultado es la especificación de dos niveles diferentes, aunque interrelacionados, en los que se muestra: la regulación e integración sociales. Una sociedad solidaria es una sociedad solidaria e integrada. Estas dos facetas de la solidaridad -

se conectan de forma natural con los dos elementos de la moral y del hecho social en general. Ya en los textos sobre moral que hemos comentado, tal conexión se hace inmediatamente aparente. Es significativo, en este sentido, que los ejemplos que Durkheim elige para explicar los dos elementos de la moral se refieran al campo del suicidio. En efecto, al explicar la moral como un deber trae a colación ejemplos que son propios del suicidio anómico (EM: 37). Esto significa que el deber se conecta directamente con la variable social regulación, que está en la base del tipo de suicidio anómico. Lo mismo ocurre al analizar la moral como un bien deseable: los ejemplos que se utilizan se refieren al suicidio egoísta (EM: 58). Esto quiere decir que éste elemento de la moral está conectado con la variable integración social que veíamos que constituía la base del tipo de suicidio egoísta. De éste modo se están estableciendo unas ecuaciones implícitas: regulación = deber y espíritu de disciplina; integración = bien y adhesión a la vida del grupo. Tales ecuaciones tienen una enorme importancia dentro de nuestro esquema interpretativo. Por un lado, asientan la distinción que se establecía en el capítulo anterior entre las dos variables sociales independientes en que se concreta la solidaridad social. Veíamos, en efecto, que muchos intérpretes de la obra de Durkheim no acertaban a distinguir los dos conceptos o que incluso algunos sostenían que su distinción era puramente terminológica, pero no conceptual. Por el contrario, si quedan conectados a los dos elementos de la moral, su distinción no hace más que reproducir la existente entre éstos dos últimos. Esto supone inmediatamente que la distinción entre el deber y el bien, o la paralela distinción entre el espíritu de disciplina y la adhesión a la vida grupal, no dejan de aportar clarificaciones adicionales sobre la distinción ya plantea-

da en el capítulo anterior entre la integración y la regulación sociales. En efecto, la distinción entre los elementos de la moral y la moralidad recoge la problemática de las relaciones entre las dos variables de la solidaridad, y eso a los dos niveles que establecíamos como más significativos. Nos referimos a los niveles objetivos y subjetivos. Objetivamente, un sistema regulado es aquél en el que existe un sólido conjunto de reglas morales o sociales obligatorias y dotadas de autoridad suficientes como para provocar la obediencia por medio del respeto. Subjetivamente, supone actores sociales disciplinados que aceptan los límites a la acción determinados en las reglas. Por su parte, al nivel objetivo, la integración de un sistema social supone la existencia de metas sociales que concreten los ideales últimos de esa sociedad y que tengan una fuerte carga atractiva - que haga que los individuos se identifiquen con ellas y logren, por su fusión con el todo, su propia identidad y la emergencia de una nueva identidad colectiva. Supone a la vez la presencia continuada o coyuntural de ciertos momentos de densa interacción en los que esos ideales comunes se creen, renueven o mantengan. Subjetivamente, la integración supone que los individuos tienden a fundirse, vincularse, identificarse, adherirse al sistema de que forman parte, que no sienten distanciamiento en relación a él, que consideran las metas de acción que éste les propone como metas propias, como bienes densamente valorados.

Podemos enunciar ya los resultados a que hemos llegado. La nueva teoría de la moral, que se desarrolla tras la publicación de SU, contiene y desarrolla las nuevas perspectivas teóricas aparecidas en ésta obra. Supone, por un lado, una nueva teoría del hecho social en la que se tiende

a destacar una faceta anteriormente silenciada: la adhesión afectiva con que se vincula a él el actor y el hecho de constituir un bien atractivo por sí mismo. Supone también una especificación de la teoría de la solidaridad social. Esta queda diferenciada definitivamente en dos niveles, la regulación-deber-disciplina, por un lado, y por el otro, la integración ~~-bien-deseabilidad-adhesión~~ al grupo.

3.2. Hipóstasis e idealización del ser social

No pueden ocurrir cambios tan importantes en la concepción de la moral, el hecho social y la solidaridad sin que se vea afectada inmediatamente la concepción de la sociedad como un todo. ¿Cómo se concibe ese todo? ¿En qué consiste fundamentalmente? ¿Cómo se construye y cuáles son sus relaciones con los miembros que lo componen? Tales son las preguntas fundamentales, cuyas respuestas intriducirán nuevos cambios en la concepción del todo social. Estos cambios se concretan en tres niveles fundamentales. Por un lado, Durkheim radicaliza su tendencia hacia la hipóstasis del ser social. Por otro, tiende a conceptualizar de manera nueva las relaciones existentes entre las representaciones colectivas y la base social de que surgen. Por último, tiende a destacar unilateralmente un aspecto de la vida social, aquél que hace referencia a los ideales a que tiende la acción, hasta el punto de llegar a establecer una nueva ecuación: la sociedad = los ideales colectivos.

En el proceso de hipostización del ser social es fundamental la nueva concepción del proceso de interacción del que éste surge, tal como

se muestra en la teoría de los medios sociales efervescentes. Habíamos visto en el Capítulo III que las tesis contenidas en las RMS sobre el contenido de la vida social se movían en una decisiva ambigüedad. Esta consistía en que, por un lado, se mostraba que el conjunto de hechos sociales no era más que distintos momentos de cristalización de la práctica interactiva y en que, - por otra, se establecía que la sociedad emergía como un ser radicalmente diferente y superior a los individuos interactuantes. En base al primer enfoque, era posible una lectura básicamente correcta de la dialéctica del ser social. Esta dialéctica enfrentaba a la práctica social interactuante, creadora de las objetivaciones sociales, con éstas mismas objetivaciones. Pero las enfrentaba sin cortar toda posible mediación ya que mostraba que era la práctica, en sus distintos momentos, lo que unificaba ese campo de realidad. En base - al segundo enfoque, la práctica y sus objetivaciones resultaban faltas de toda posibilidad de mediación pues entre ambas se daba una radical solución de continuidad. Pues bien, la teoría de los medios sociales efervescentes no hace más que acentuar ésta segunda orientación del pensamiento durkheimiano, - planteándola además en un terreno que acaba por erradicar totalmente las bases de la primera orientación. En efecto, la teoría de los medios sociales efervescentes plantea el problema de la emergencia del ser social en el campo mismo de la interacción, es decir, de la práctica, imponiendo aquí un corte radical entre ella y sus productos.

El cometido de la teoría de la efervescencia social no es otro, como ya hemos visto, que el de explicar cómo surgen los productos últimos y de orden más elevado de la vida social, es decir, los ideales colectivos. Al constituir éstos, como veremos, el fundamento y la expresión última de toda vida colectiva, la determinación de su naturaleza afecta de manera inmediata y decisiva -

a la concepción de la sociedad como un todo en relación a la práctica de los individuos. Los puntos centrales que resultan de las tesis sobre la efervescencia social son los siguientes. En primer lugar, que la emergencia del ser social (sistema de ideales últimos) es producto de un tipo especial de práctica interactiva: la que se desarrolla en los medios efervescentes. Característica de esa práctica interactiva es la reconversión que sufren los individuos que en ella participan. Como se nos mostró en los textos anteriormente analizados, el conjunto de individuos interactuantes sufren una metanoia que los hace irreconocibles. Por metanoia entendemos esa conversión interior que los hace ser otros, es decir, salir de sí mismos y elevarse a un orden de realidad en el que se olvidan de sus intereses egoístas. La metanoia es producto de la acción de fuerzas sui generis que se suscitan por el solo hecho de la interacción. Pues bien, si de éste tipo de interacción surgen los ideales colectivos, entonces éstos no pueden ser entendidos como productos de la pura práctica interactuante, sino básicamente como efecto de la acción de esas fuerzas misteriosas efervescentes que propician una metanoia generalizada. Entre la práctica interactiva y sus productos (objetivaciones sociales) media una radical conversión de realidad, un salto místico hacia otro orden de realidad, que hacen que el resultado final no se pueda considerar como producto de la práctica misma. Esto significa que la efervescencia social introduce un sesgo místico en la práctica que la desplaza ópticamente, que la sitúa mágicamente en un orden de realidad desconocido. De éste modo, el mundo emergente corta sus lazos con el mundo de que ha emergido. De éste modo, las objetivaciones de las prácticas (ideales, valores, conjuntos institucionales) no se pueden reconocer en la práctica de que han surgido. De éste modo, entre producción y reproducción sociales se establecen soluciones — de continuidad, hiatos, vacíos ópticos. El resultado es que el ser social —

emergente queda hipostasiado, pues es absolutamente hétérogéneo y heterólogo de la práctica ^{de} que ha surgido y de la práctica sobre la que se impone. - En segundo lugar, la teoría de la efervescencia radicaliza las tendencias - hacia la dualización de la realidad que ya existían en el pensamiento de Durkheim. Hemos visto, en efecto, que el resultado de la efervescencia es la - aparición de un orden de realidad inconmensurable con el resto. El mundo que da así seccionado en dos mitades que aparecen claramente delimitadas, separadas, enfrentadas, podría incluso decirse. Este resultado es congruente con - lo que hemos visto anteriormente. Si la realidad social se constituye por un salto hacia otro orden óntico, entonces esa realidad emergente aparece como algo enfrentado al resto del mundo. Por otro lado, dado que se supone que los individuos viven dos órdenes de realidad y desarrollan dos órdenes de prácticas (las efervescentes y las que no lo son), entonces, si bien se asegura el carácter diferencial de la realidad social, también queda asegurada la escisión en bloque de la realidad y la eventual contradicción entre sus distintos órdenes. Los hombres acabarán por llevar un doble tipo de vida, y dado que se los concibe como producto de la acción de la sociedad, ésta acabará por ser - concebida como escindida en dos órdenes de realidad también. Esto plantea inmediatamente el problema de las relaciones entre ambos órdenes, su posible - contradicción y, con ello, el problema de su reconciliación. Como volveremos a ver en éste capítulo, y analizaremos detenidamente en el siguiente, es éste el problema que se sitúa a partir de entonces en el centro de la sociología durkheimiana.

Si la sociedad se convierte en un ser-otro de la práctica de que surge, y si la sociedad se muestra como un conjunto de ambientes morales, es decir, de representaciones, entonces habrá de variar también la concepción de éstas

representaciones. No se tratará ya de representaciones que reflejen los estados del sustrato de que surgen, sino de realidades relativamente autónomas que tienen un poder causal independiente. Tales son, en efecto, las tesis - que se asientan fundamentalmente en el trabajo publicado en 1898 sobre representaciones individuales y colectivas (1898 b),

Este trabajo se plantea dos problemas claves en el presente contexto: ¿cuáles son las relaciones entre las representaciones individuales y las co-lectivas?, ¿cuáles son las relaciones entre el sustrato material de la vida social y las representaciones colectivas? Las respuestas que se dan proponen las siguientes tesis: 1) las representaciones colectivas son radicalmente - heterogéneas de las individuales, por el hecho de ser productos de la inter-acción grupal efervescente; 2) las representaciones colectivas no son puro reflejo del sustrato de que surgen, sino que son realidades autónomas y con propio poder causal.

Antes de abordar el análisis de los textos conviene hacer una precisión importante. Habíamos visto que en la DTS se diferenciaba entre dos tipos de representaciones: las colectivas o comunes y las sociales. Las primeras eran comunes a todos los miembros del grupo. Las segundas eran propias de determina-dos complejos institucionales y, por lo tanto, sólo afectaban y tenían por portador a un conjunto restringido de miembros. Lo característico de la con-cepción que ahora se hace a la luz es que no se distingue entre ambos tipos. El término representación colectiva adquiere un significado más amplio que - absorbe a las comunes o colectivas, en sentido restringido, y a las sociales. Por lo tanto, lo que se está investigando no es sólo cómo surgen las represen-taciones comunes al grupo, sino también las sectoriales. Esto por demás cons-

tituye una conversión—que no se puede situar en fecha precisa— del término representación colectiva que se arraiga en la última parte de la obra de — Durkheim.

Abordemos ahora el análisis de las dos interrogantes y sus respuestas. La primera tesis es que las representaciones colectivas no se pueden reducir a las individuales porque es diferente el sustrato de que ambas surgen. "La sociedad tiene por sustrato al conjunto de los individuos asociados. El sistema — que forman al unirse y que varía según su disposición sobre la superficie territorial, la naturaleza y el número de vías de comunicación, constituye la base sobre la que se eleva la vida social. Las representaciones que constituyen su trama brotan de las relaciones que se establecen entre los individuos combinados de ésta manera o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total" (1898 b, SP: 26-7). La existencia de un sustrato social es lo que asegura la heterogeneidad de las representaciones colectivas. Pero ésto se especifica de la manera siguiente: — "si se puede sostener, en ciertos aspectos, que las representaciones colectivas son exteriores a las conciencias individuales, es porque no se derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su concurso; lo que es también diferente. Sin duda, en la elaboración del resultado común cada uno — aporta su parte alícuota; pero los sentimientos privados no se hacen sociales más que combinándose bajo la acción de las fuerzas sui géneris que desarrolla la asociación; como consecuencia de esas combinaciones y alteraciones mutuas que resultan de ellas, aquéllas se convierten en algo diferente" (1898 b, SP: 28). Como vemos, la diferencia de las representaciones colectivas se explica no sólo porque surgen de un sustrato que implica el concurso de muchos individuos situados en marcos organizativos especiales, sino básicamente porque —

ese concurso supone la acción de fuerzas sui géneris. Son éstas las que, en última instancia explican la irreductibilidad de lo colectivo a lo individual o a su suma. El hecho de que la sociedad sea un todo de organización -tal como se sostenía en los textos iniciales de la primera época de Durkheim- deja de ser el rasgo explicativo fundamental, para dejar paso a la explicación en base a fuerzas sui géneris del tipo de las que ya hemos visto que surgen en los medios sociales efervescentes. La existencia de éstos se convierte así en el núcleo explicativo de la teoría sociológica.

La segunda tesis que aparece es la de que las representaciones colectivas no constituyen tan sólo el reflejo en la conciencia de la base material de que surgen, sino que son algo más y algo diferente. "A medida que la asociación se constituye, da lugar a fenómenos que no se derivan directamente de la naturaleza de los elementos asociados; y ésta independencia parcial es tan to más marcada cuanto más numerosos son y más poderosamente sintetizados están tales elementos" (1898 b, SP: 33) Ya en principio se dice, pues, que las síntesis emergentes no se derivan de, ni reflejan exactamente, la naturaleza de los elementos asociados. Son algo diferente, y hemos visto que su diferencia la explica la acción de los medios efervescentes. Pero ésta diferencia -tiende también a asentarse en relación a la base material de que surgen. "Aún radicando en el sustrato colectivo por medio del que se vincula al resto del mundo, la vida colectiva no se ubica en él de modo que quede absorbido por éste. Es, en relación a éste, dependiente y distinta a la vez (...) Sin duda, -dado que surge de él -¿pues de otra manera de dónde vendría?- las formas que reviste en el momento en que emerge y que son, por consiguiente, fundamentales llevan la marca de sus orígenes. Es por esto por lo que la materia prima de toda conciencia social se encuentra en estrecha relación con el número de

elementos sociales, la manera en que están agrupados y distribuidos, etcétera, es decir, con la naturaleza del sustrato. Pero una vez que se ha constituido de ésta manera un fondo de representaciones, se convierten, por las razones que hemos expuesto, en realidades parcialmente autónomas que viven una existencia propia. Tienen el poder de llamarse entre sí, de rechazarse, de formar entre ellas síntesis de todo tipo, que están determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en cuyo seno evolucionan. Por consiguiente, las nuevas representaciones, que son producto de tales síntesis, son de la misma naturaleza: tienen por causas cercanas a otras representaciones, no a una determinada característica de la estructura social" (1898 b, SP: 33-4). Las representaciones colectivas no se pueden reducir a ser reflejo de la estructura social de la que se derivan. Y esto por múltiples razones. Por un lado, porque al surgir, aunque lleven la impronta de sus orígenes, no se reducen a reflejarlo mecánicamente. Por otro, porque una vez que existen, se combinan entre sí de manera autónoma, siguiendo las leyes especiales que rigen las relaciones entre ellas. Por último, porque una vez que existen actúan sobre la causa que las originó, modificándola en parte, y sobre el resto de las representaciones, de modo que ya no se puede derivar ninguna mecánicamente de un rasgo determinado del sustrato social. Estas tesis —que durante ésta época son reproducidas en otros escritos, (1897 e: 651; 1903 a, — Année VI, en Journal: 417)— se enfrenta claramente con la inicial postura materialista y reduccionista que sobre el mismo tema se había sostenido en la DTS y en los escritos que la precedieron. Vimos, en efecto, que en aquél momento las representaciones eran concebidas como simple reflejo del sustrato que las originaba. En éste sentido se dibujaba una importante crítica contra Fustel de Coulanges que había situado en las representaciones colectivas — religiosas la causa determinante de la específica conformación de la estructu

ra social familiar o, más ampliamente, del conjunto de la vida social en las sociedades antiguas. En esa crítica Durkheim sostenía que Fustel había tomado erróneamente por causa lo que no era más que un efecto. Ahora, por el contrario, se hace a la luz una postura más cercana a Fustel. No es que se diga que las representaciones colectivas son causa sui, ya que se sigue estableciendo que hay que tomar en consideración el sustrato de que surgen para poder comprenderlas. Pero también se establece que el grado de autonomía que mantienen en relación a su sustrato es grande y que es inútil toda empresa que intente reconducir una específica representación colectiva a su base material. Incluso el ejemplo que Durkheim pone es relevante en éste contexto. Dice, en efecto, que la evolución religiosa es especialmente demostrativa de la veracidad de sus tesis. Concretamente, el panteón griego no se puede explicar recurriendo a la simple estructura social griega. El conjunto de sus representaciones y prácticas "no se vincula directamente a determinadas particularidades de la morfología social" (1898 b, SP: 34).

Esta tendencia a resaltar la autonomía de las representaciones colectivas corre paralela con otra tendente a la idealización del ser social. En base a ésta tendencia, la sociedad aparece como un conjunto de ideas, más bien, de ideales que contienen proyectos de acción en los que los hombres -comulgan. "La sociedad no es la obra de los individuos de que consta en una determinada fase histórica; no es tampoco el espacio que ocupa; es, ante todo, un conjunto de ideas y sentimientos, de ciertas maneras de ver y sentir, una cierta fisonomía intelectual y moral que constituye el rasgo distintivo del grupo en su conjunto. La sociedad es, ante todo, una conciencia: es la -conciencia de la colectividad" (EM: 236). De éste modo, las representaciones colectivas no aparecen como simples productos, relativamente autónomos de la

vida en sociedad, sino como el núcleo, el centro causal y dinámico de ésta. Vivir en sociedad no es sólo vivir con otros, o en un espacio ocupado con otros; es vivir en comunión con el conjunto de ideas colectivas. La sociedad resulta ser así "un conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de todo tipo, que se realiza por medio de los individuos; y, en primera línea de tales ideas, se encuentra el ideal moral que constituye su principal razón de ser. Quererla es querer ese ideal, hasta el punto de que a veces podemos preferir verla desaparecer como entidad material, antes que renegar del ideal que encarna. Una sociedad es un hogar intenso de actividad intelectual y moral" (1906 b, SP: 67). Del conjunto de ideas que forman y aglutinan a una sociedad se destaca el ideal moral. En éste ^{se} concreta aquél proyecto de convivencia en común que un determinado grupo pretende realizar, aquél proyecto de humanidad que se intuye en esos momentos densos de vida social que constituyen las interacciones efervescentes. Es entonces cuando se enuncia el proyecto de un grupo, la utopía hacia la que tiende. Y es ésto lo que se enuncia en el ideal y actúa como el motor axiológico que hace que los hombres deseen vivir y den una dirección y sentido homogéneos a su acción. En base a ésto se comprende también la íntima ligazón entre el concepto de humanidad, como proyecto de convivencia pacificada y armónica, y la vida social. Los hombres crean ideales porque viven en sociedad. Si ésto no ocurriera se enquistarían en sus intereses monádicos y vivirían una existencia sin norte ni sentido. "Si el hombre concibe ideales, si incluso no puede prescindir de concebirllos y de ligarse a ellos, es porque es un ser social. Es la sociedad la que le empuja y obliga a elevarse por encima de sí mismo, y es también la que le provee de medios para hacerlo. Por el sólo hecho de tener conciencia de sí misma, la sociedad sustrae de sí al individuo y lo arrastra a un círculo de vida superior. No puede constituirse sin crear ideales. Estos ideales son sim

plemente las ideas en la que llega a quedar dibujada y resumida la vida social tal como es en los momentos culminantes de su desarrollo. Se degrada a la sociedad cuando no se la concibe más que como un cuerpo organizado en vista de ciertas funciones vitales. En ése cuerpo habita un alma: es el conjunto de los ideales colectivos. Pero tales ideales no son representaciones intelectuales abstractas, frías, carentes de toda eficacia. Son esencialmente motores (...): son fuerzas colectivas, fuerzas naturales por consiguiente, aún cuando morales e incomparables con las que actúan en el resto del universo" (1911 b, SP: 104-5). El texto transcrito recoge los puntos fundamentales de la concepción que se hace a la luz en este periodo y que ha de culminar en las FVR. Sus aportaciones estratégicas son las siguientes: 1) que vivir en sociedad es vivir comulgando en un determinado ideal; 2) que éste ideal no es una simple representación o reflejo del mundo, sino más bien una anticipación de la realidad por venir, ya que en él se concreta un proyecto para la acción, la prefiguración de lo que un determinado grupo de hombres quiere hacer, las metas a las que aspira. Desde éste doble punto de vista, las representaciones colectivas se sitúan, no como resultado, sino como origen de la vida social, no como reflejo, sino como prefiguración del porvenir. Constituyen así principios dinámicos y es por esto por lo que desplazan progresivamente al modelo de explicación del cambio social que había aparecido en la DTS. Ya no es sólo el reflejo de cambios profundos en la morfología social sobre las representaciones lo que explica el cambio, sino también la acción autónoma y dinámica de las mismas representaciones sociales. Es porque los hombres son capaces de entrever un nuevo ideal, en condiciones especiales de interacción efervescente, por lo que surgen proyectos de cambio y por lo que cambian efectivamente las sociedades.

Ya en las consideraciones anteriores se trasluce el significado profundo de la nueva posición que aflora en la sociología durkheimiana. La hipótesis del ser social corre paralela a su activa idealización y ésta se ve acompañada de un nuevo interés por los aspectos activos, dinámicos de la vida social. Esto último supone que el problema de la conservación, de la reproducción de un determinado orden social se ve progresivamente desplazado por el problema de su producción. Es porque los hombres intuyen ideales - en los que se concretan proyectos de acción en común, por lo que quieren y necesitan vivir en sociedad. Si no existe ningún programa más o menos claro de lo que se quiere hacer, la vida en grupo entra necesariamente en una fuerte crisis. La concepción activista de la vida social se hace manifiesta en el siguiente texto sintomático. "La vida, tal como la han concebido los hombres de todo tiempo, no consiste simplemente en establecer de manera exacta el presupuesto del organismo individual o social, en responder, con el mínimo de costes posibles, a las excitaciones que vienen de fuera, en hacer proporcionales los gastos a la satisfacción. Vivir es, ante todo, actuar, actuar sin cálculo, por el placer de actuar" (1911 b, SP: 97). La vida no es, pues, conservación, mantenimiento, adaptación a condiciones impuestas. Es, por el contrario, un proyecto de modificación del medio, un proyecto de acción por el que se quiere configurar la realidad a imagen de las ideas que los hombres en sociedad son capaces de construir. La sociedad se sitúa así como un dominio natural, pero que trasciende y domina a la naturaleza. La sociedad, dice Durkheim, "viene de la naturaleza, aunque la domina". No sólo todas las fuerzas del universo concluyen en ella, sino que además se encuentran sintetizadas en su seno de modo tal que dan lugar a una resultante que sobrepasa en riqueza, en complejidad y en poder de acción todo lo que ha intervenido en su formación. En una palabra, es la naturaleza, pero que ha alcanzado su punto más elevado

de desarrollo y concentra todas sus energías en superarse de alguna manera a sí misma." (1911 b, SP: 109).

Son todos éstos los rasgos fundamentales de la nueva posición idealista de su pensamiento, que ya destacó Parsons (1968: 486-7) y que han vuelto a destacar múltiples estudiosos de la obra de Durkheim (Ver Wallwork, 1972: 48-53, 166, 176; Gurvitch, 1969, II: 176-8). El mismo Durkheim parece consciente de esa reorientación de su pensamiento. En los escritos que hemos ido analizando muestra explícitamente las consecuencias de su nueva posición. "Nada más extraño que el error en base al cual se nos ha reprochado algunas veces una especie de materialismo. Muy por el contrario, desde el punto de vista en que nos situamos, si se llama espiritualidad a las propiedades distintivas de la vida ideacional en el individuo, se debería decir que la vida social se define por su hiperespiritualidad; entendemos por ésta que los atributos constitutivos de la vida psíquica aparecen de nuevo en ésta última, pero elevados a una mayor potencia y de modo tal que constituyen algo enteramente nuevo. A pesar de su aspecto metafísico, la palabra no designa, pues, nada más que un conjunto de hechos naturales, que deben explicarse en base a causas naturales" (1898 b, SP: 37-8). En su escrito de 1911 sobre los juicios de valor se hacen a la luz las mismas consideraciones. "Se ha hecho a veces a la sociología positiva el reproche de una especie de fetichismo empirista hacia el dato y de una indiferencia sistemática por el ideal. Se ve hasta qué punto el reproche es injustificado. Los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética, no son más que sistema de valores es decir, de ideales. La sociología se sitúa pues de lleno en el ideal; no llega hasta él lentamente, al término de sus investigaciones; parte de él. El ideal es su dominio específico. Sólo que (...) no aborda el ideal más que

desde una perspectiva científica. No intenta construirlo; muy por el contrario, lo toma como un dato, como un objeto de estudio, e intenta analizarlo y explicarlo" (1911 b, SP: 108-9). El idealismo sociológico es un naturalismo idealista. Parte del análisis de la realidad para mostrar dónde se asienta el ideal. Muestra a la sociedad como la realidad en que se fundamenta el ideal. Desde éste punto de vista confirma científicamente el ideal. Como ha destacado Bouglé, "el sociologismo durkheimiano es más bien un esfuerzo para fundamentar y justificar de una nueva manera las tendencias espiritualistas" (Bouglé, 1967: XI; en el mismo sentido Duvignaud, 1965: 44).

3.3. Nueva concepción de la cuestión social

Todo el conjunto de cambios que, según hemos visto, se ha ido consolidando en el seno de la teoría sociológica durkheimiana no puede dejar de tener repercusiones sobre la manera de enfocar y resolver lo que hemos venido considerando como su problemática fundamental, la cuestión social. En ésta última sección queremos destacar de qué manera ocurre esto. A nuestro entender, en los textos sobre la moral son destacables dos novedades fundamentales en el enfoque de ésta temática. En primer lugar, la concepción global de la cuestión social va a recibir un cambio muy significativo. Este consiste en establecer que el centro de la patología social se ha desplazado de la problemática de la regulación a la de la integración. Lo que va a quedar establecido es que, si bien las sociedades sufren una crisis de anarquía, de vacío normativo de tipo anómico, ésta crisis no es fundamental sino que se sitúa en posición subordinada a otra más grave, la que afecta a la definición de las metas comunes. Se trata pues fundamentalmente de una crisis de integración que llama a la urgente construcción de un sistema de consenso social que permita comul-

gar a todos los hombres en un mismo conjunto de ideales. En segundo lugar, la cuestión social va a volver a ser analizada en su vertiente fundamental, la que enfrenta la solidaridad social con la autonomía personal. Durkheim va a volver a dejar constancia de tal antítesis y pretenderá resolverla de manera nueva. Más tarde veremos en qué consisten las líneas maestras de la solución esbozada.

La diferenciación de los elementos del hecho moral o social o de la solidaridad permite a Durkheim diferenciar dos situaciones ideales de la vida social. Las podemos enunciar como épocas orgánicas e inorgánicas. "Cuando un pueblo ha alcanzado el estado de equilibrio y madurez, cuando las distintas funciones han encontrado, por lo menos para un cierto plazo de tiempo, su forma de organización, cuando los sentimientos colectivos, en lo que tienen de más esencial, no son puestos en cuestión por la mayoría de los individuos, resulta naturalmente preponderante el gusto por la regla, por el orden (...). Por el contrario, en las épocas de transición y transformación, el espíritu de disciplina no es capaz de conservar su vigor moral, ya que el sistema de reglas en uso se encuentra resquebrajado por lo menos en alguna de sus partes. Es inevitable que en tales momentos los espíritus sientan menos la autoridad de una disciplina que se encuentra realmente debilitada. Por consiguiente, se erige en resorte moral por excelencia el otro elemento de la moralidad, la necesidad de un objetivo al que uno se pueda vincular, de un ideal al que se pueda consagrar, en una palabra, el espíritu de sacrificio e entrega " (EM: 85-6). Hay así ciertas épocas orgánicas. En ellas existe implícitamente una sólida fé en un consenso social básico, una maciza comunión en ideales comunes. Como resultado de ello existe todo un sistema de reglas morales que establece objetivos definidos para la conducta, y esas reglas morales provocan

respeto y obediencia al estar investidas de autoridad moral. En tales momentos, los hombres, asegurados en su ideales últimos, no se interrogan sobre ellos. Viven pacíficamente su existencia como una existencia volcada en el cumplimiento del deber. El orden moral se presenta básicamente como un sistema de deberes y surge el espíritu de disciplina como el elemento fundamental de la moralidad. Pero hay también épocas inorgánicas. En éstas la autoridad de las reglas se encuentra resquebrabajada. También está roto el consenso fundamental sobre los valores últimos. La moral no puede consistir entonces en un sistema de deberes, pues está en duda o se encuentra contestado el universo de valores que dota de autoridad a las reglas. Entonces la moral sólo se puede volcar hacia el otro elementos que la constituye. Sólo por que se intuyen o entreven algunos ideales cabe una cierta pacificación de los espíritus. Pero éstos ideales no están todavía clara y universalmente delimitados y por esto no se pueden traducir en un sistema de códigos estrictos de deberes. El interés social se centra en que aflore ese espíritu de sacrificio y entrega que permitirá el enunciado de nuevos ideales y la reconstrucción moral de la sociedad. "La disciplina moral no puede dar lugar a todos sus efectos útiles más que cuando la moral se encuentra constiuida ya que tiene por objeto fijar, mantener los rasgos esenciales que esta moral supone ya fijados. Cuando ,por el contrario, la moral está por constituir, cuando está en proceso de búsqueda, es preciso, para constituir la, recurrir, no a las fuerzas puramente conservadoras, ya que no se trata de conservar, sino a las fuerzas activas e inventivas que están en las conciencias (...). Hay que arrastrar a los individuos en pos de grandes metas colectivas a las que puedan sentirse vinculados; hay que hacerles amar el ideal en cuya realización puedan trabajar en un día futuro (...). Pues si la sociedad no tiene ni la unidad que re-

sulta del hecho de que las relaciones entre las partes se encuentran perfectamente reguladas, de que una buena disciplina asegura el concurso armonioso de las funciones, ni la que resulta del hecho de que todas las voluntades se vean atraídas hacia una meta común, no es más que un montón de arena que la menor sacudida o el menor soplo basta para dispersar." (EM: 86-7). La producción o creación de un orden y su reproducción aparecen aquí claramente enfrentadas. Cuando la autoridad se encuentra en crisis, es decir, cuando el sistema normativo de la reproducción de un cierto orden carece de vigor moral, no cabe hacer llamadas a su reconstrucción inmediata, no cabe intentar asegurarla acrecentando sus mecanismos represivos para conseguir conservar el orden al precio que sea. Lo que está ocurriendo entonces es que el orden, en su conjunto, se halla en crisis, está agotado, no puede cumplir las funciones que se le asignaban o esas funciones carecen ya de valor. Entonces a lo que hay que dar lugar es a la acción de los mecanismos que posibilitan la emergencia de un nuevo orden, de una nueva definición de realidad. Es decir, hay que activar las funciones creativas de la sociedad para que surja el nuevo sistema de ideales sobre el que se edifique un consenso que se consagre y materialice en reglas obligatorias. La contraposición de la producción y reproducción sociales es neta. Y lo es también la contraposición de los mecanismos de integración y regulación. Por la integración una sociedad se crea, porque se unifica un universo disperso de sujetos en una unidad que comulga en un mismo sistema de ideales. Por la regulación una sociedad se mantiene, se conserva, porque asegura metas definidas y relaciones armoniosas para todas las acciones sociales. Pero cuando reproducción-regulación y producción-integración se hallan enfrentadas hay que optar necesariamente por el segundo par, ya que sólo éste puede asegurar que se desemboque finalmente en el primero. La necesidad de ésta solución estaba ya dada en la teoría de la moral

tal como la expusimos al conectar los dos elementos de la moral con los valores e ideales. Si el bien y el deber suponen referencia a un universo de valores, y éste universo sólo se crea cuando emergen los ideales sociales, entonces, si éstos sólo surgen cuando la sociedad se integra, se unifica, se constituye en bien, la misma existencia del deber depende de la previa existencia del bien. Es decir, un sistema no puede conservar la autoridad que le es precisa si el conjunto de sus reglas pierde una referencia segura a su universo de valores. Entonces no cabe asegurar la autoridad por medio de medidas artificiales y puramente coactivas, sino que es preciso asegurar la reconstrucción de los valores (por lo tanto de los ideales últimos) para que éstos se objetiven en reglas dotadas ya de autoridad.

La diferenciación de los dos tipos de situaciones sociales se hace con la intención de utilizarla como marco analítico para la comprensión de la — cuestión social. La tesis de Durkheim es que las sociedades avanzadas atraviesan por una de esas épocas inorgánicas. "Nosotros atravesamos justamente una de esas fases críticas. Incluso se puede decir que no hay en la historia una crisis de gravedad comparable a la que sufren las sociedades europeas — desde hace un siglo. La disciplina colectiva, bajo su forma tradicional, ha perdido su autoridad (...) Por consiguiente, el mismo espíritu de disciplina ha perdido su ascendente.(...) En base a esto, en las condiciones presentes, hay que buscar sobre todo despertar la fe en un ideal común. Hemos visto de qué manera puede ofrecer ese objetivo necesario un patriotismo espiritualizado. Están en proceso de elaboración nuevas ideas de justicia, de solidaridad que, antes o después, provocarán la aparición de instituciones apropiadas" (EM: 86-7). El mismo diagnóstico aparece en el trabajo de 1906 sobre el hecho moral. "En la actualidad, la moral tradicional está resquebrajada, sin que se —

haya constituido. ninguna otra que ocupe su lugar. Los viejos deberes han - perdido su fuerza imperativa sin que veamos todavía claramente y con seguridad cuales son los nuevos deberes. Los espíritus se encuentran divididos entre ideas divergentes. Atravesamos un periodo de crisis. No resulta pues sorprendente que no sintamos las reglas morales como si estuvieran dotadas del mismo poder de presión que en el pasado; no pueden parecernos tan angustas porque son, en parte, inexistentes. El resultado es que la moral se presenta ante nosotros menos como un código de deberes, como una disciplina definida obligatoria, que como un ideal entrevisto, pero aún indeterminado, que nos - atrae. El fermento de la vida moral consiste menos en un sentimiento de deferencia por un imperativo fuera de discusión, que en una especie de aspiración hacia un objetivo elevado pero impreciso" (1906 b, SP: 78). El diagnóstico es de crisis. Esta crisis consiste básicamente en un resquebrajamiento de la autoridad de las normas. Junto con ésto se dan movimientos hacia la determinación de un nuevo consenso social. Toda la sociedad es un laboratorio efervescente en el que se busca el esclarecimiento de los nuevos ideales sociales.- Hay ideas claves que ya aparecen en el horizonte: un nuevo tipo de patriotismo, una nueva tendencia hacia la justicia, hacia una nueva concreción de la solidaridad social. El diagnóstico hay que elaborarlo por comparación con - otros que hemos visto aparecer a lo largo de nuestro análisis de la obra de Durkheim. Hay que destacar, en principio, una identidad de enfoque. Desde la DTS, Durkheim deja constancia de que la sociedad que surge de la crisis de la solidaridad mecánica se halla todavía inmersa en un proceso de constitución, en la construcción de algo que todavía no ha llegado a constituirse de manera definitiva. Esta constatación ha recibido una clarificación adicional cuando Durkheim ha ido analizando sucesivamente las características de la estructura política moderna y de los movimientos de masa de signo socialista. Consiste

esta clarificación en la siguiente: la crisis de la solidaridad mecánica ha ido acompañada del surgimiento de un nuevo culto que pone a la persona humana como objeto eminente de respeto y adoración. La revolución de 1789 ha sido un hito que no lo ha agotado. Por un lado, la revolución no ha — triunfado totalmente. Es ésto lo que explica la existencia de todo un siglo de malestar colectivo, de crisis. No hay comunión universal sobre el sistema de ideales de nuestra sociedad. Por otro lado, la revolución se ha reducido a dar una formulación incompleta de esos ideales. Se ha ceñido a enunciarlos en relación a la organización política, pero no ha sabido ir más allá. Son los movimientos socialistas los que han recogido la antorcha revolucionaria y la han querido concretar en un amplio ideario de justicia y solidaridad. Pero todavía esos movimientos —que han tendido a formulaciones sesgadas y unilaterales— no han triunfado suficientemente, no han sido capaces de arrastrar masivamente a los miembros de las sociedades organizadas y es ésto lo que está en la base de la crisis actual. Es por ésto también por lo que la forma actual de la moralidad consiste más en un esbozo del futuro a que tenemos, en una intuición del porvenir moral, que en la organización de un completo sistema de deberes basados en la autoridad. Es por ésto por lo que la crisis de la autoridad se ve acompañada por la proliferación de tanteos tendentes a una constitución definitiva de ese culto a la persona humana que será la única base sólida de convivencia.

Pero si el punto de partida para el nuevo diagnóstico ya se encontraba en la DTS, lo que queda claro es que sus resultados son diferentes de los contenidos en aquélla obra. En la DTS, en efecto, se sostenía que la crisis inorgánica moderna se centraba básicamente en el sistema de regulación. Se —

suponía implícitamente que las nuevas sociedades estaban básicamente integradas, aunque todavía no habían llegado a definir un sistema suficiente de - normas que permitiera regular adecuadamente la acción individual. Desde éste punto de vista, la patología era básicamente anómica y constrictiva. Anómica en cuanto que faltaban normas suficientes; constrictiva en cuanto que muchas de las normas eran inadecuadas. Ahora, por el contrario, la constatación de las insuficiencias, de la crisis del sistema de regulación (crisis de autoridad) no desemboca en un énfasis sobre la anómia y la constrictión sino que lleva a la determinación de un nuevo nivel en que tal crisis será resoluble. La crisis es básicamente de integración. Falta una definición clara y universalmente compartida de los ideales hacia los que quiere encaminarse la colectividad. Sólo cuando se colme tan insuficiencia, podrá ocurrir una reorganización suficiente. En definitiva, lo que se sostiene es que la problemática de la anomia es secundaria, no constituye más que la apariencia inmediata de la crisis. Esta, por lo tanto, es más honda. Es una crisis de constitución de la sociedad, no de consolidación en sistemas institucionales de algo ya constituido previamente. Desde éste punto de vista, los esfuerzos colectivos han de volcarse en una dirección de renovación e invención de los universos simbólicos e ideales últimos de la sociedad. Ha de promoverse esa interacción social (medios sociales efervescentes) de la que surgen los ideales colectivos. Sin éstos la normalización es imposible. Es ésta la razón de que -como ya anunciábamos al analizar SU- la problemática de la anomia desaparezca progresivamente del panorama de preocupaciones de Durkheim. Y es ésta también la razón de que aparezca una problemática central: la de la constitución o producción de la sociedad. Como veremos en el siguiente capítulo el lugar preponderante que tendrá la problemática de la religión en la última parte d

la obra de Durkheim está en íntima conexión con esto.

Junto con el nuevo diagnóstico general sobre la cuestión social aparece un reanálisis de la contradicción estratégica que se da en su seno, aquella que enfrenta a la solidaridad social con la autonomía personal. Esta contradicción, que Durkheim sigue llamando en algunos momentos antinomia (EM: 94), queda enunciada de la manera que sigue. "Por un lado, las reglas morales se nos muestran con toda evidencia como algo exterior a la voluntad; no son nuestra obra y, por consiguiente, al conformarnos a ellas obedecemos a una ley que no hemos creado. Sufrimos una constrictión que, aunque sea moral, no es menos real. Por otro lado, está claro que la conciencia protesta contra un tipo tal de dependencia. No concebimos como plenamente moral más que un acto que hayamos realizado con plena libertad, sin presión de ningún tipo." (EM: 94). Se enuncia así la antinomia kantiana (EM: 5-3, 95-6) entre la heteronomía y la autonomía de la moral. Si las reglas morales son obligatorias entonces son heterónomas al hombre, pues se imponen a éste con independencia de cuáles sean sus deseos. Pero a la vez, el hombre no puede ser considerado ser moral si se somete a una voluntad que no sea la de la propia razón y en éste sentido las leyes han de ser autónomas, es decir, una emanación de la voluntad racional del hombre. Esta antinomia no es constitutiva —y en esto se diferencia netamente Durkheim de Kant— de todo tipo de moral humana. Sólo aparece con la crisis de la sociedad tradicional pues anteriormente el hombre carecía de valor en sí mismo y sólo era súbdito de una sociedad todopoderosa y despótica. Con la aparición de las nuevas sociedades organizadas, la autonomía de la voluntad humana se convierte en un elemento fundamental de la moral. Podemos decir incluso que constituye su tercer elemento, junto al deber y al bien (EM: 101). Sus raíces se hunden en la aparición de una sociedad

lógica (EM: 102) y es la resultante lógica del nuevo culto a la persona humana. "En efecto, uno de los axiomas fundamentales de nuestra moral, incluso se puede decir que el axioma fundamental, es que la persona humana constituye la cosa santa por excelencia (...) En virtud de tal principio, toda intromisión sobre nuestro fuero interno nos parece inmoral, pues se trata de una violencia realizada contra nuestra autonomía moral" (EM: 91).

Con todo, la antinomia moral kantiana puede ser resuelta pues es más aparente que real. La solución que propone Durkheim se basa en subrayar la heteronomía genética de la moral en relación al hombre, así como una autonomía moral consistente básicamente en una aceptación esclarecida y consciente de la necesidad heterónoma de la moral. La solución es, en realidad, la inversión de la propuesta kantiana. Frente a ésta se afirma la heteronomía constitutiva de la moral. "Dado que la moral expresa la naturaleza de la sociedad y dado que ésta no nos es más directamente inteligible que la naturaleza física, la razón del individuo no puede ser en mayor proporción legisladora del mundo moral de lo que lo es del mundo material" (EM:98). La heteronomía resulta así ser una necesidad que tiene dos causas fundamentales. Por un lado, la moral tiene su origen en una realidad externa al individuo (la sociedad). Pero, por otro lado, la heteronomía constituye una necesidad lógica inscrita en la misma moral. En efecto, si los fines morales fueran personales, la moral sería un puro instrumento en manos de los distintos individuos. Para que exista una moral tiene que haber una moral extraña y superior al individuo de la que surja y a la que exprese. Si sólo la sociedad puede cumplir tal papel es porque constituye una realidad diferente a la individual. "Para poder considerar a la sociedad como fin moral de la conducta moral, es necesari

pues que sea posible ver en ella algo diferente de una suma de individuos; es preciso que constituya un ser sui generis que tiene su propia naturaleza, distinta de la de sus miembros, y una propia personalidad diferente de la de los individuos. Es preciso, en una palabra, que exista, en el sentido fuerte de la expresión, un ser social" (EM: 52). Todo esto asegura la radical heteronomía de la moral. Pero con todo, ésta se puede reconciliar ^{con} una cierta autonomía. Esta consiste en la existencia de una conciencia esclarecida que actúe con el pleno conocimiento de la necesidad de la conducta prescrita. El punto de partida de la argumentación es que el conocimiento exacto de la realidad, aún cuando ésta sea heterónoma, impide una actitud de sumisión pasiva, lleva a una "adhesión esclarecida" (EM: 97) o con conocimiento de causa. "Podemos investigar la naturaleza, las condiciones próximas y lejanas, la razón de ser de esas reglas de la moral que empezamos por sufrir pasivamente (...) En una palabra, podemos elaborar su ciencia. Supongamos tal ciencia acabada. Nuestra heteronomía llega a su fin. Nos constituimos en señores del mundo moral. Este ha dejado de sernos exterior, puesto que lo concebimos en base a un sistema de ideas claras y distintas (...) Entonces nos ponemos en situación de asegurarnos en qué medida se encuentra fundado en la naturaleza de las cosas, es decir, de la sociedad; es decir, en qué medida es lo que debe ser. Y en la medida en que lo reconozcamos como tal, lo podemos consentir libremente" (EM: 98). El conocimiento científico de la realidad moral se convierte así en fundamento de la autonomía humana. "Es el pensamiento el que libera a la voluntad" (EM: 100). La ciencia cobra así un valor moral especialmente elevado. Pero entonces la autonomía queda resuelta de forma paradójica: no resulta ser más que el reconocimiento de la necesidad en lo que es absolutamente extraño y heterónomo. La realidad moral no queda reappropriada, sino que

tan sólo se reconoce en ella su necesidad. En el Capítulo siguiente veremos que la libertad como conocimiento de la necesidad exterior y constrictiva se convierte en un concepto sociológico fundamental.

Tal solución de la antinomia entre solidaridad social y autonomía personal sería insuficiente si no estuviera conectada con otras más fundamentales. El centro neurálgico de éstas consiste en vincular solidaridad y autonomía personal en base al argumento sobre la duplicidad de las relaciones hombre-sociedad. En éste contexto, el concepto fundamental es el de la experiencia individual de lo social y su fundamento no es otro que la teoría de la doble naturaleza humana. El planteamiento del problema es el siguiente. Si la sociedad, se sostiene, "fuera simplemente diferente del individuo, si fuera distinta de nosotros hasta el punto de sernos extraña, una tal adhesión sería inexplicable, pues no sería posible más que en la medida en que el hombre renunciara, en algún sentido, a su naturaleza para convertirse en algo distinto de él mismo" (EM: 57). Pero tal alteridad absoluta de lo social no tiene ningún fundamento. "Sin duda, individuo y sociedad son seres de naturaleza diferente. Pero muy lejos de que entre ellos exista un no se sabe qué antagonismo, muy lejos de que el individuo no se pueda ligar a la sociedad sin abdicar total o parcialmente de su propia naturaleza, no es realmente él mismo, no realiza plenamente su naturaleza, más que a condición de vincularse a ella" (EM: 58). La realidad social es, a la vez, trascendente e immanente. Producto de ésta immanencia es el mismo hombre. "El hombre es en su mayor parte el producto de la sociedad. De ésta nos viene todo lo mejor que hay en nosotros, todas las formas superiores de nuestra actividad " (EM: 59). El hombre es sociedad y es ésto inequívocamente la fuente del pleno reconocimiento y fusión de am-

bos seres. El fundamento de todas éstas tesis está en la teoría de la doble naturaleza humana. Es ésta la que explica esa doble presencia y ausencia, identificación y extrañamiento de individuo y sociedad, sin necesidad de postular un antagonismo radical entre ambas realidades. "NO es posible que exista ese antagonismo entre individuo y sociedad que tantos teóricos han admitido con excesiva facilidad. Muy por el contrario, hay en nosotros una multitud de estados que expresan en nuestro interior algo distinto de nosotros mismos, la sociedad; son la misma sociedad viviendo y actuando en nuestro interior. Sin duda, nos sobrepasa y desborda, pues es infinitamente más vasta que nuestro ser individual, pero, al mismo tiempo, nos penetra por doquier. Está fuera de nosotros y nos envuelve, pero también está en nuestro interior y nos confundimos con ella en todo un plano de nuestra naturaleza" (EM: 60). La referencia a la doble naturaleza del hombre es clara. Es porque los hombres son a la vez seres individuales y sociales por lo que la sociedad se les muestra como algo trascendente e immanente. Es immanente en cuanto que está en su interior, forma parte de su ser; Pero es trascendente en cuanto que es diferente, en cuanto que su ser no la agota.

Pero ésta dialéctica immanencia-trascendencia no corresponde tan sólo a la experiencia individual de lo social, ni es fruto tan sólo de la doble naturaleza del hombre. Si se permaneciera a éste nivel se daría lugar a ciertas soluciones que, como vimos al analizar SU, frustrarían todo intento de explicación sociológica. En efecto, la sociedad sería un objeto de experiencia individual y las tensiones que se muestran en tal experiencia fruto de la especial naturaleza dual humana. Para evitar éstos resultados, Durkheim tiende a reproducir en el objeto sociedad las tensiones que se dan interior-

mente en el hombre entre sus seres individual y social. El punto neurálgico de ésta solución se muestra en las tesis sobre los medios sociales efervescentes. En base a la concepción de los procesos de interacción social que - allí se explicita, la vida social aparece seccionada en dos niveles radicalmente distintos. Por un lado, está la vida social cotidiana, basada en un repliegue generalizado de los hombres hacia su órbita de intereses personales. Por otro lado, la vida social efervescente, basada en movimiento generalizados de entusiasmo, entrega y sacrificio. Ambos niveles constituyen mundos sociales heterogéneos e inconmensurables. De ésta forma, si el individuo se reparte interiormente entre dos realidades, la misma sociedad sufre un idéntico proceso. El antagonismo aparente entre lo individual y lo social logra su clara reproducción en un antagonismo real que separa y enfrenta a dos órdenes distintos de la realidad social. De éste modo, será la solución de tal contradicción la condición para una correcta solución de la inicial tensión entre solidaridad social y autonomía personal.

4. Conclusiones

Al concluir el Capítulo V sosteníamos que las innovaciones contenidas en SU abrían ineludiblemente un nuevo campo de problemas al que Durkheim tenía que acercarse. A lo largo del presente capítulo hemos asistido a una - primera aproximación. No pretendemos sostener que de ella resulte un conjunto sistemático de soluciones y que en él se pueda aislar el nuevo sistema teórico emergente. Esto resulta ya imposible por el carácter mismo de los textos que hemos analizado. Se trata de textos relativamente breves y sumarios en los que, a veces, se intuye más de lo que se está en disposición de probar.

Pero ésto no impide que afloren determinadas perspectivas teóricas que son decisivas si tomamos en consideración lo que constituye el colofón de la obra de Durkheim, es decir, las FVR. En base a ésto podemos destacar las fundamentales aportaciones que ahora se pueden enunciar. En el capítulo siguiente se comprenderá la trascendencia que tienen cara al asentamiento de ese nuevo sistema teórico que cierra la evolución de Durkheim.

En primer lugar, hay que destacar que el análisis desarrollado en éste capítulo ha servido básicamente para verificar determinadas propuestas interpretativas anunciadas en el anterior. El punto fundamental consiste en que hemos asistido a una consolidación y especificación más estrictas de los nuevos instrumentos analíticos que aparecen en SU. Los análisis sobre el hecho moral, el hecho social, y, por implicación, la solidaridad asientan y especifican esa diferenciación introducida en SU entre los dos niveles del hecho y las solidaridades sociales. De éste modo, la obra de Durkheim gana una claridad que era difícil de obtener por medio del análisis aislado de su monografía sobre el suicidio.

En segundo lugar, por lo anteriormente expuesto se asienta la hipótesis de que a partir de SU, y en íntima conexión con la bifurcación analítica del concepto de solidaridad, se asiste a una progresiva crisis de la problemática de la regulación social y de la anomia. La crisis significa fundamentalmente que ésta problemática resulta resituada en un espacio secundario y subordinado, hasta el punto de que acaba por desaparecer y dejar su papel protagonista a la problemática de la integración y del egoísmo. Dado que ésta se abre necesariamente a la de la constitución o producción de la sociedad

como un todo homogeneizado en una conciencia colectiva, ésta temática empieza a tener una importancia crucial. Se convierte en la problemática básica de la obra de Durkheim y es la que determina, como veremos en el siguiente capítulo, el papel protagonista que va a tener la religión.

En tercer lugar, se ha mostrado cómo Durkheim ha adelantado en la solución de ese problema básico. Si en SU se decía no saber gran cosa sobre los procesos de creación social, en los artículos que hemos comentado se dan pasos hacia adelante en la asunción y resolución de tal temática. La aportación fundamental no es otra que la de las tesis sobre los medios sociales - efervescentes. La interacción social que en ellos ocurre es mostrada como el núcleo del proceso de creación social. De éste modo, ésta queda vinculada a lo que constituyen los dos rasgos fundamentales de la efervescencia fundamental: la emergencia, por un salto óntico, del ser social y la metanoia de los sujetos interactuantes. La teoría de la religión, como teoría de la producción de la realidad sacro-social, se basará en la utilización de esos dos instrumentos analíticos.

En cuarto lugar, se ha mostrado algo muy relacionado con lo que acabamos de exponer. En efecto, se ha dicho que en ésta época es visible una evolución tendente a subrayar la hipóstasis del ser social y su activa idealización. Ambos resultados están muy conectados entre sí. La sociedad sólo se convierte en un ser radicalmente distinto de los individuos y sus prácticas en cuanto que se la identifica con un Ideal o un Espíritu que se sitúa necesariamente por encima de la realidad. Como veremos, estos resultados estarán muy presentes también en el análisis de la religión.

En último lugar, es destacable un aspecto que también tendrá una importantísima incidencia sobre la obra posterior. Nos referimos al hecho de que la conservación ~~de~~ la problemática de la cuestión social vaya ligado a la - retención de ese aspecto central consistente en la contraposición de la solidaridad y la autonomía personal. Esta contraposición se intenta conciliar recurriendo a la hipótesis del homo duplex. Pero a la vez, ésta se asienta en una nueva hipótesis: la misma realidad social reproduce el dualismo del hombre. Existe, en base a esto, una clara contraposición de esferas sociales de la que no es más que un reflejo la contraposición entre el individuo y - la sociedad o la de los dos aspectos de la naturaleza humana en general. Como ya anunciábamos en el Capítulo anterior, la consecuencia de tal hipótesis es el cambio que se opera en el interior del estatuto de la contradicción - que aparece como problemática nuclear de la obra. Esta pasa de ser una contradicción aparente y despejable a ser una contradicción real. Y lo es porque ^{no} se enfrenta a dos seres que, en última instancia, pueden ser reconducidos el uno al otro, sino porque enfrenta a una misma realidad consigo misma. Se supone que la realidad social está escindida, seccionada, entre niveles muy diferentes y antagónicos. Por un lado está lo cotidiano, lo profano, lo económico, y por el otro, lo extracotidiano, lo sacro, lo moral. Ambas esferas se enfrentan y si se pretende pacificar la vida social habrá que encontrar aquéllo que las pueda mediar y reconciliar. Ya en los escritos que comentamos - hemos empezados a entrever cuál es ese elemento mediador. Se trata de la misma efervescencia que permite reconducir y unificar esos dos niveles diferentes. Serán los análisis sobre la religión los que mostrarán tal posibilidad. Los abordaremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO VII

1. Constitución de la sociología durkheimiana
 - 1.1. Primeras aproximaciones al estudio de la religión
 - 1.2. Consolidación definitiva de la sociología de la religión
2. Análisis de FVR
 - 2.1. Principios metodológicos
 - 2.2. Definición preliminar de la religión
 - 2.3. La religión totémica
 - 2.3.1. El totemismo como forma elemental de religión
 - 2.3.2. El totem y lo sagrado. Génesis de la religión
 - 2.3.3. El alma y los dioses en el totemismo
 - 2.3.4. El ritual totémico
 - 2.3.4.1. Los ritos negativos: las variantes totémicas del ascetismo
 - 2.3.4.2. Los ritos positivos
 - 2.4. Conocimiento y religión
3. Más allá de la sociología de la religión
 - 3.1. La religión, la sociedad y lo sagrado
 - 3.2. La religión, el proceso de secularización y la cuestión social
 - 3.3. Crisis definitiva del paradigma organísmico. Soluciones emergentes.

Aislada en la inmediatez de sus objetos temáticos, la obra de Durkheim no puede dejar de sorprender. Lo que había comenzado por mostrarse como preocupación por el advenimiento de la sociedad moderna organizada basada en la división del trabajo acaba por limitarse al estudio del sistema religioso de las más humildes tribus australianas. El contraste entre la DTS y las FVR es, a éste nivel, marcadísimo. ¿Pero significa éste contraste un cambio radical que conlleve el abandono de las preocupaciones iniciales? Éste es el tema fundamental que se va a ~~ab~~ordar a lo largo de éste último capítulo.

Es sabido que la última parte de la obra de Durkheim está polarizada en el estudio de la religión. La publicación en 1912 de las FVR constituye su hito más importante. Pero se trata de un hito que no surge de la nada, que es más bien la conclusión de una clara reorientación que ha ido poniendo a la religión en el centro de los intereses del discurso sociológico. La génesis y evolución de tal reorientación van a ser los temas que vamos a abordar en primer lugar. Queremos investigar no sólo cómo se va configurando la religión como un objeto abordable por la sociología, sino también qué conexión significativa tiene ese proceso de focalización temática con las preocupaciones sustantivas y teóricas fundamentales que se han ido destacando a lo largo de éste estudio. Como en otras ocasiones, se pretende buscar por detrás de un discurso teórico de objeto temático restringido algo que a la vez lo trasciende y le da sentido. Esto nos llevará a aislar aquellos problemas básicos para los que la religión constituye una solución. Tras ésto, se abordará el análisis de las mismas FVR. Como en otras ocasiones, se intentará una exégesis lo más cernada de los textos que nos permita posteriormente situar las propuestas que se contienen en la obra en el seno de

la evolución del discurso de Durkheim. Será éste cometido el que organice la última parte de éste Capítulo.

1.- Constitución de la Sociología durkheimiana de la Religión

Empezaremos por constatar un hecho muy significativo. El 7 de Mayo de 1897 envía Lapie una carta a su amigo Bouglé en la que relata sus impresiones tras una visita a Durkheim. Dice en ella lo siguiente: "En el fondo, en el momento actual, explica todo por medio de la religión; la interdicción del matrimonio entre parientes es un asunto religioso; la pena es un fenómeno de origen religioso, todo es religioso" (Lapie 1979: 39). El hecho de que el mismo Lapie subraye la expresión "en el momento actual" ya es significativo de que para éste futuro colaborador del *Année Sociologique* lo característico es la existencia de un cambio en el discurso durkheimiano cuyo resultado es una especie de monomanía religiosa. Todo cambio, y éste especialmente, supone un antes y un después. Podríamos ya aventurar la hipótesis de que con anterioridad a ese momento Durkheim asignaba un lugar a la religión muy inferior del que le había de dar posteriormente. Este cambio carecería de interés si no se proyectara hacia el futuro -y veremos que las FVR son el producto de tal reorientación- y si no ocurriera en la misma coyuntura en que nosotros hemos detectado otros cambios significativos en el discurso durkheimiano. En efecto, 1897 es la fecha de publicación de SU. En ésta obra hemos asistido a un cambio en la teoría durkheimiana de la solidaridad social que, en nuestra interpretación, ha creado graves problemas para el mantenimiento de las soluciones dadas en la DTS y ha abierto todo un proceso de reciclaje intelectual

analizado en el anterior Capítulo. La pregunta que conviene ponerse surge, pues, lógicamente de lo dos hechos constatados: ¿Cuál es la conexión entre los dos cambios, aquél que pone a la religión en un primer plano en la explicación en la vida social y aquel otro que abre nuevas soluciones al problema de la solidaridad social? La conexión es marcada y el mismo Durkheim nos la da a entender en un escrito, que ya hemos tenido ocasión de comentar anteriormente, fechado en 1907. Se trata de una carta dirigida al director de la Revue Neo-Scholastique en la que Durkheim se defiende contra la interpretación que Deploige ha dado sobre su obra. "Fue tan sólo en 1895 cuando adquirí conciencia del papel capital jugado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando por primera vez encontré la manera de estudiar sociológicamente la religión. Para mí constituyó una revelación. Ese curso de 1895 establece una línea de demarcación en el desarrollo de ^{mi} pensamiento hasta tal punto que tuve que retomar mis investigaciones anteriores para armonizarlas con los nuevos puntos de vista (,..) Ese cambio de orientación era en su conjunto fruto de los estudios de historia de las religiones que acabada de emprender, y de manera destacada de la lectura de Robertson Smith y su escuela" (1907 b, 613). La información que Durkheim nos brinda tiene la virtud de situar más precisamente ese cambio de orientación que Lapie constata ya claramente en 1897. Se trata de un cambio ocurrido tras un curso sobre los orígenes de la religión que Durkheim dicta en Burdeos en 1894-5. Tal curso, por lo que se nos dice, le obligó a emprender estudios de historia de - las religiones y, sobre todo, a ponerse en contacto con la obra de Robertson Smith y su escuela. Como producto de tales estudios Durkheim cambia su ^{del papel} concepción de la religión en la vida social y abre la posibilidad de una estricta sociología de la religión. A la vez, éstos cambios tienen tal importancia

que se proyectan hacia un replanteamiento general de su obra.

Esta interpretación de Durkheim sobre su propia evolución plantea múltiples interrogantes cuya respuesta sólo se puede obtener por medio de una detenida investigación sobre su obra. Presenta, en principio, al año - 1895 como una línea de demarcación cuyo alcance hemos de investigar. Las - preguntas que se abren son las siguientes: ¿qué atención había recibido la religión con anterioridad a tal fecha? ¿es constatable en tal fecha un cambio? ¿en qué se muestra tal cambio? ¿Cómo se constituye la sociología de - la religión que se materializa posteriormente en las FVR? En las dos siguientes secciones abordaremos tales interrogantes.

1.1. Primeras aproximaciones al estudio de la religión

Con anterioridad a 1895 hay tres ocasiones en que Durkheim aborda de forma amplia el estudio de la religión. Lo hace por primera vez en 1886 al publicar una evaluación crítica de las Ecclesiastical Institutions de — Spencer (1886 a: 61-9). Al año siguiente vuelve sobre idéntico tema en ocasión de la recensión del libro de Guyau L'irreligion de l'avenir (1897 b). Por último, el mismo tema vuelve a ser abordado en la DTS. A lo largo de éstos tres escritos podemos ver cómo se va constituyendo una inicial sociología de la religión que, en gran parte, constituye un tanteo para llegar a un terreno firme que parece por fin alcanzado en la DTS. Los problemas que en ellos se abordan, y que nos permite asegurarles una cierta unidad discursiva en el seno de un proceso evolutivo de clarificación, son básicamente dos. - Por un lado, se intenta establecer una caracterización del discurso socioló-

gico sobre la religión. Por esto entendemos que se busca determinar dentro de qué límites y en qué sentido la religión constituye un objeto específico para la sociología. Por otro lado, se intenta establecer cuál es el papel que juega la religión en el conjunto de la vida social..

Durkheim es consciente de la enorme complejidad del tema que está abordando y de su escasa competencia para resolverlo (1886 a: 66). No obstante, quiere establecer los marcos generales de una sociología de la religión y la primera labor dentro de ese proyecto es la de determinar su objeto. - Al hacerlo, la idea que quiere expresar es que la sociología no agota el estudio de la religión, pues se limita a estudiar tan sólo una de sus facetas: Y así constituye tan sólo un cierto punto de vista que se pregunta "cuál es el aspecto que presenta la religión cuando no se ve en ella más que un fenómeno social" (1886 a: 68). Por tanto ha de dejar fuera del campo de sus interrogantes el problema de su esencia y, junto con él, el de sus orígenes. Es - más, la pregunta sobre los orígenes de las nociones centrales religiosas carece de sentido dentro de la sociología ya que es competencia de una ciencia distinta, la psicología. En efecto, la noción de Dios, de divinidad, (centro estratégico de toda religión) "es un fenómeno psicológico (...) Una vez formada la idea de divinidad en un cierto número de conciencia bajo la influencia de sentimiento absolutamente individuales, ha servido para simbolizar todo tipo de tradiciones, de usos, de necesidades colectivas. Lo que nos debe importar no es el símbolo, sino lo que recubre y traduce" (1886 a: 66). Según esto, las nociones religiosas tienen un origen extrasocial, aunque se incorporan inmediatamente a la vida social. Actúan como símbolos de realidades sociales que se han generado con independencia de ellas. Lo que le interesa al so-

ciólogo es la utilización social del símbolo y no el símbolo en sí mismo, que se genera en otro orden de realidad. La investigación de las relaciones entre los símbolos religiosos y la sociedad muestra, por otra parte, que - una vez incorporados a ésta última los primeros evolucionan siguiendo sus dictados. Es decir, la incorporación de las divinidades como símbolos a la vida social les pone en una situación de subordinación. "Cuando las instituciones sociales investidas de la autoridad de la religión cambian no es por que se haya transformado la concepción popular de la divinidad. Muy por el contrario, si ésta idea se transforma es porque la institución ha cambiado, y si ha cambiado es porque las condiciones exteriores no son ya las mismas. Toda variación en el símbolo supone otra en las cosas simbolizadas" (1886 a 67). Hay que leer ésta tesis en su sentido estricto. En principio hay que - tener en cuenta que Durkheim está explicitando en éstos momentos una crítica decisiva- que se retomará, como veremos en la DTS- a su maestro Fustel. Es - sabido que éste, en su monumental obra La Ciudad Antigua, había mantenido - dos tesis para él íntimamente conectadas: que en la religión griega y romana se expresaban los fundamentales nexos sociales de sus respectivas sociedades y que además era la religión la que había originado todo el conjunto de sus instituciones. Como consecuencia de ello, todos los cambios en las creencias religiosas se habían visto seguidos de cambios en las instituciones, hasta el punto de que la crisis de los universos religiosos griego y romano supuso la disolución de sus respectivas sociedades. Para decirlo con palabras de - Fustel, "la comparación entre las creencias y las leyes muestra que una religión primitiva instituyó la familia griega y romana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó los grados de parentesco y consagró el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, después de -

ampliar y extender la familia, formó una asociación mayor, la ciudad, y en ésta reinó como reinaba en aquélla. De ella tomaron su origen todas las instituciones, así como todo el derecho privado de los antiguos. De ella sacó la ciudad sus principios, sus reglas, sus usos sus magistraturas. Pero con el tiempo esas viejas creencias se modificaron o desvanecieron: el derecho privado y las instituciones políticas se modificaron con ellas. Apareció en tonces la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron de modo regular a las transformaciones de la inteligencia" (Fustel de Coulanges, 1971: 11-2). La tesis de Fustel era pues que la religión (y más ampliamente las creencias humanas) no sólo se sitúa en el origen de la sociedad sino que la crea y determina. Durkheim reacciona contra ese idealismo con un estricto materialismo. "Creemos (...) que el papel de la conciencia colectiva (...) se reduce a la constatación de hechos, no a su producción. Refleja con mayor o menor fidelidad lo que ocurre en las profundidades del organismo . Pero no hace nada más" (1886 a: 67). Entonces, si es el ser el que determina a la conciencia, prescindiendo de cual haya sido la experiencia individual que ha originado la ideación de esos seres especiales que son las divinidades, lo que queda claro es que su incorporación a la vida social conlleva su subordinación en cuanto que símbolos a lo que están simbolizando y que son los cambios que se operan en las profundidades del ser social (cambios morfológicos) lo que determinan los cambios en la conciencia social en general o, más específicamente, en los universos simbólicos religiosos.

El otro tema que aborda Durkheim en éste escrito es el de la caracterización de las creencias y prácticas religiosas desde el punto de vista de su función social. Al igual que el derecho y la moral, lo característico de

la religión es que cumple una función reguladora sobre la conducta y el pensamiento humanos. Por eso se muestra como algo obligatorio. "El derecho y la moral tienen por finalidad asegurar el equilibrio de la sociedad, adaptarla a las condiciones ambientales. Tal debe ser también el papel de la religión. Si pertenece al campo de la sociología es en tanto que ejerce sobre la conducta una influencia reguladora. Determinar en qué consiste esta influencia, compararla con las otras y distinguirla de ella, son los problemas que debe afrontar la ciencia social." (1886 a: 67). Durkheim enuncia un proyecto que la brevedad de las consideraciones que comentamos impide realizar. Lo único que nos brinda es un criterio de distinción entre la religión y el derecho y la moral. Aunque los tres forman parte del sistema de control y regulación, la religión se caracteriza por ejercer su imperio a la vez sobre la conducta y sobre la conciencia. No sólo exige que se actúe de manera determinada, sino también que se crea en determinadas cosas (1886 a: 68).

Los límites así trazados a la sociología de la religión reciben una ulterior modificación en el artículo de 1887 b. Durkheim introduce cambios, aún no muy firmes, pero sí decisivos, que le llevan a ampliar el objeto de esa rama especial de la sociología. El tema se introduce como una crítica - contra las concepciones intelectualistas de la religión, que explica sus orígenes recurriendo a la imagen de un hombre primitivo filósofo perpetuamente engañado por sus sentidos. Tales explicaciones, alega Durkheim, son incapaces de aislar lo característico de la religión. Esta no es un producto de la reflexión, sino que es algo que surge de y para la acción. Son necesidades de la acción, fundamentalmente la necesidad de adaptarse al medio ambiente las que están en sus orígenes. "La meta de la vida psíquica es la acción,

la adaptación al medio ambiente, físico o social, por medio de movimientos adecuados (...) Pero lo que es cierto de la inteligencia individual es aún más cierto de la inteligencia social. Por consiguiente, toda vez que se in-tente el estudio de la representación colectiva, se puede estar seguro de que lo que la ha determinado es una causa práctica y no teórica. Tal es el caso de ese sistema de representaciones llamado religión" (1887 b: 308). — Estas consideraciones rompen los límites que Durkheim había impuesto a la sociología de la religión. Y los rompen no por su crítica anti-intelectua- lista, sino por algo que va ligado a ésta. El poner en primer lugar a las necesidades de la acción hace que inmediatamente Durkheim plantee la necesi- dad de que las representaciones religiosas sean el producto de sentimientos de la colectividad en acción. Por lo tanto, ya no sólo se plantea cuál es — la función social de algo que se ha originado por fuera de la práctica so- cial, sino que también se plantea el problema de su origen social. La socio- logía gana así terreno y se convierte en una explicación de la religión en su conjunto, no de determinados aspectos suyos. Durkheim lanza incluso una hipótesis explicativa. "Los hombres no han empezado por imaginarse a los — dioses; no es porque los hayan concebido de una u otra manera por lo que se han sentido vinculados a ellos en base a sentimiento sociales. Sino que — han empezado por vincularse a las cosas que utilizaban o tenían que sufrir del mismo modo a cómo se vinculaban entre sí, espontáneamente, sin reflexio- nar, sin especular lo más mínimo (...) La ideas religiosas son, pues, el — resultado de la interpretación de sentimientos preexistentes, y, para estu- diar la religión, hay que penetrar hasta esos sentimientos dejando de lado las representaciones que no son más que su símbolo y envoltorio superficial" (1887 b: 308-9). Como se puede observar, se sigue manteniendo la crítica a

Fustel, pero radicalizándola hasta el punto de establecer su inverso: Son las necesidades prácticas sociales, los sentimientos que genera en la sociedad el contacto con la naturaleza, la pretensión de adaptarse colectivamente a ésta, los que provocan la aparición de los sentimientos religiosos. De este modo, es la práctica social la que está en el origen de la religión, aún cuando no se llegue a decir, como años más tarde, que es esa misma práctica la que constituye su objeto. Ahora, por el contrario, se sostiene una especie de naturalismo, pero cualificado socialmente. Las divinidades son productos de los sentimientos de la colectividad ante su medio natural, pero esas divinidades naturales son concebidas como formando una sociedad que dirige los destinos de la naturaleza y con la que los hombres se relacionan de manera regular, siguiendo el modelo de sus relaciones inter-tribales (1887 b 310). La sociología de la religión cobra así un objeto más amplio y el poder explicativo de lo social se expande hasta este campo.

La DTS supone la consolidación de todo este proceso de reflexión que hemos venido analizando. En esta obra se llegan a asentar los principios fundamentales de la sociología de la religión durkheimiana que se mantendrán, en puntos esenciales, a lo largo de toda su obra, aún cuando éstos se presenten más como conjetura, más como hipótesis que hay que probar que como tesis ya validada por el análisis de los hechos. "No estamos en posesión en la actualidad de una noción científica sobre la religión; para conseguirla en efecto, sería preciso haber abordado la problemática en base a la misma metodología comparativa que hemos aplicado en el estudio del crimen, y es este un intento que todavía no se ha realizado " (DTS: 142). Se muestra así la conciencia de un cierto subdesarrollo de la ciencia de la religión, pero esto no im

pide que se haga a la luz sus principios fundamentales. El paso decisivo que da Durkheim supone la culminación de sus reflexiones de 1886-7: la religión es un fenómeno social. "La religión es algo esencialmente social. Lejos de que no persiga más que fines individuales, ejerce sobre el individuo una — constrictión continua. Le obliga a realizar prácticas fastidiosas, a grandes o pequeños sacrificios costosos" (DTS: 59-60). Téngase en cuenta que se dice que la religión es social esencialmente, por lo tanto que lo social no es un aspecto más o menos relevante sino su núcleo, su esencia. Esta se manifiesta del mismo modo que en el resto de los fenómenos sociales, en su obligatoriedad, en la constrictión que ejerce sobre los deseos del individuo. — Dentro de los fenómenos sociales, la religión se caracteriza por lo específico de su constrictión. Este es el elemento nuevo que Durkheim va a destacar en la DTS. El análisis se desarrolla en dos momentos: cuando se aborda el tema de la definición de la religión y cuando se destaca el carácter religioso del derecho represivo. La primera aportación innovadora de Durkheim consiste en construir una crítica de las definiciones usuales de la religión. Lo característico de ésta crítica es que se convierte también en una autocrítica, ya que desecha las definiciones implícitas con las que había venido operando en los anteriores escritos. La tesis es que la definición que pretende que la religión es un conjunto de creencias y prácticas relativas a un ser o seres personales denominados comunmente divinidades es insuficiente y no destaca lo que le es propio. Es insuficiente porque deja fuera de la definición a muchas creencias y prácticas que no se refieren a ningún tipo de ser divino. o porque incluso no abarca a enteros sistemas religiosos (como el budismo) en los que falta tal noción (DTS: 142). No destaca lo propio de la religión porque se centra en la personalidad divina y no en el verdadero rasgo distin

tivo: el poder, la fuerza inconmensurable que se le supone (DTS: 143). Lo propio de la religión —como se hace patente en los sistemas represivos religiosos de la antigüedad— es la creencia en un poder trascendente, sagrado. "Un sentimiento de respeto por una fuerza superior al hombre individual, por un poder, en algún sentido, trascendente, con independencia de cuál sea el símbolo bajo el que se haga manifiesto a las conciencias" (DTS: 112). Es es to lo característico de la religión, el núcleo de su definición y es ésto lo que hay que explicar. "Todo tiene alguna causa; es preciso así pues que la fuerza de que está investida ((la divinidad)) venga de alguna parte" — (DTS: 143). La explicación de la religión ha de centrarse en mostrar el ori gen de esa fuerza especial que constituye el núcleo de sus representaciones y prácticas. Durkheim lanza la siguiente hipótesis fundamental: lo propio de las ideas y sentimientos religiosos es "que son comunes a un cierto núme ro de individuos que viven juntos y que además están dotados de una intensi dad media bastante elevada. En efecto, constituye una constante que, cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una comunidad de hombres, a- dopta inevitablemente un carácter religioso; inspira en las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas. Es pues infinitamente probable —y ésta breve exposición indudablemente no puede cons tituir una demostración rigurosa— que la religión corresponde a una región igualmente muy central de la conciencia común" (DTS: 143). La propuesta expli cativa durkheimiana consta de dos enunciados fundamentales: la religión es un sistema de creencias comunes y especialmente intensas cuyas característi- cas se explican por el hecho de que toda convicción intensa y compartida por la comunidad tiende a trascenderla, a dominarla, a presentarse como si forma ra parte de un orden de realidad superior e inconmensurable con el cotidiano;

por otro lado, se dice que la religión forma parte de espacios muy centrales de la conciencia común. Los dos enunciados están conectados porque son los mecanismos psico-sociales que se generan en las situaciones en que existe una conciencia común los que explican que toda creencia común se convierta en trascendente y, por lo tanto, religiosa. La explicación de ese mecanismo la ha presentado Durkheim unas páginas antes al explicar el derecho represivo. "Dado que por su origen colectivo, por su universalidad, por su permanencia en el tiempo, esos sentimientos tienen una fuerza excepcional, se separan radicalmente del resto de nuestra conciencia cuyos contenidos son mucho más débiles. Nos dominan, tienen por decirlo así, algo de sobrehumano, y a la vez nos ponen en contacto con objetos que están por fuera de nuestra experiencia temporal. Nos parece que son como el eco de una fuerza que nos es extraña y que además es superior a la que está a nuestra disposición. Nos vemos así llevados a proyectar os fuera de nosotros, a vincular con algún objeto exterior todo lo que les concierne" (DTS: 68-9). Son éstas las condiciones causales y los mecanismos psico-sociales, que, en las situaciones que existe un amplio sistema de sentimientos^y creencias comunes, hace que se asista a la emergencia de un orden trascendente y sagrado. Entonces se cae en imaginar que los contenidos universales de la fé colectiva forman parte de otro mundo, son emanaciones de voluntades superiores (divinidades) que los dictan, que aunque nuestros, nos son extraños. Y al caer en tales alucinaciones, la conciencia colectiva no se equivoca radicalmente "or demás el error no es más que parcial. Dado que tales sentimientos son colectivos, no nos representan a nosotros mismos en nuestro interior, sino a la sociedad (...). Sin duda, no se expresa su naturaleza más que de forma metafórica, pero la metáfora no carece de acierto" (DTS: 69). Las fuerzas religiosas resultan -

así, implícitamente, fuerzas metafóricas, conjuntos simbólicos que hablan de un mundo que está por detrás de ellas y constituye la base sólida en la que se asientan. Tal mundo no es otro que la sociedad. He aquí la tesis final que, partiendo de la hipótesis de que lo religioso es algo esencialmente social, acaba por demostrar que su objeto es la misma sociedad transfigurada y proyectada. De aquí que se pueda determinar el papel de la religión en las sociedades basadas en un sistema de solidaridad mecánica. La religión es la base de todo su universo de conocimiento (DTS: 144), pero a la vez la forma de todos sus sistemas de control o derecho represivo. (DTS: 59-60, 68, 110-2). Y es así porque las condiciones sociales así lo exigen. "Por el hecho - de que todos los agregados sociales estaban compuestos de elementos homogéneos, es decir porque el tipo colectivo estaba en ellos muy desarrollados y los tipos individuales eran rudimentarios, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad adoptara un carácter religioso." (DTS: 154). En las condiciones de una escasa diferenciación, la condición de producción y reproducción de la vida social depende de la ampliación y conservación de las semejanzas. Dado que éstas semejanzas se presentan como creencias y prácticas comunes intensas, resulta que todo el sistema de solidaridad tiende a — trascendentalizarse. Y es ésta la razón del surgimiento de los sistemas religiosos, así como la explicación del papel fundamental que han jugado en la conservación del orden social en las sociedades segmentarias.

Vemos ya en esto que la sociología de la religión durkheimiana ha empezado a trazar su vía específica de desarrollo. Se empiezan a romper todos los vínculos ^{es} con ese pasado en que han surgido. Lo fundamental aquí la radical ruptura con Fustel. Durkheim le acusa en la DTS de haber "tomado la cau-

sa por el efecto. Tras haber postulado la idea religiosa, sin hacerla derivar de nada, ha deducido de ella las organizaciones sociales que observaba cuando por el contrario son éstas últimas las que explican el poder y la naturaleza de la idea realigiosa" (DTS: 154). Ya no sólo se dice, como en 1886 que el ser determina a la conciencia y que ésta evoluciona siguiendo sus dictados, sino que se amplía la crítica hasta sostener que es la sociedad la que ha creado a la religión y no la religión la que ha creado a la sociedad.

Se llega así al final de la presente sección. Se ha querido analizar el estatuto de la sociología de la religión que antecede a la fecha crucial de 1895. Lo que caracteriza éste periodo es que se está en un proceso de constitución de un discurso sociológico sobre la religión que se acaba por perfilar nítidamente en la DTS. Con todo, tal discurso está lleno de lagunas y se presenta más como una intuición de los caminos que haya que seguir, como un conjunto de hipótesis que todavía no se está en disposición de probar, que como una teoría ya sistemática, y asentada en los hechos. Pero esas hipótesis son fundamentales y, con todas sus limitaciones, prefiguran el desarrollo futuro de la sociología de la religión durkheimiana. No se puede hablar por ello de subdesarrollo, en ésta época, de tal discurso, ni de marginalidad del interés por la religión. Lo que se aporte de nuevo tras 1895 deberá seguir ya una línea definida anteriormente. No habrá, como veremos, una creación ex-nihilo, ni, como pretende el mismo Durkheim, una revelación súbita que le hiciera cambiar inmediata y radicalmente sus ideas sobre la religión.

1.2. Consolidación definitiva de la sociología de la religión

De lo anterior resulta la constatación de una atención relativamente elevada de Durkheim por la religión desde sus primeros escritos y con anterioridad a 1895 y que fruto de tal atención son los progresos que se realizan en la constitución de una sociología sistemática de la religión. Pero como se ha mostrado al principio, sabemos por Durkheim que en el curso académico 1894-5 cambiaron sus ideas sobre éste campo y contemporáneamente se abrió una fuerte reorientación en su discurso. Por Lapie sabemos también - que en 1897 Durkheim había caído en una especie de monocausalismo religioso. Queremos comprobar ahora el soporte filológico de tales afirmaciones. - Para hacerlo vamos a diferenciar tres niveles fundamentales de análisis. En primer lugar, se va a intentar establecer si es constatable a partir de — 1895 un cambio de actitud en Durkheim en relación al fenómeno religioso. Por cambio de actitud entendemos un cambio en el interés y atención por lo religioso. En segundo lugar, vamos a analizar si con posterioridad a tal fecha se hacen a la luz ideas radicalmente nuevas sobre la religión, si hay cambios profundos en ése discurso que ya se había asentado en la DTS y cuales son sus ritmos. En tercer lugar, se va a abordar lo que pensamos que es el tema fundamental: El origen de la problemática religiosa que va determinando esa reorientación de que daba cuenta Durkheim en 1907.

Para abordar el primer nivel de análisis habría que tomar en cuenta el conjunto de la obra durkheimiana a partir de 1895. ¿Es detectable un — cambio de actitud en relación a la religión? Para poder responder a ésta - pregunta diferenciamos cuatro bloques distintos en el conjunto de ésta obra: los cursos universitarios, el *Année Sociologique*, las obras monográficas - fundamentales y los escritos menores. En éstos cuatro bloques rastreadremos

la respuesta a nuestra pregunta.

Al puro nivel de su actividad docente está claro que Durkheim a partir de 1895 acuerda mucha más atención a la religión. En cuatro ocasiones desarrolla cursos monográficos sobre el tema: 1) 1894-5. Curso de sociología: la religión; 2) 1900-1. Curso de sociología: las formas elementales de la religión; 3) 1905-6: religión y moralidad; 4) 1906-7. La religión: sus orígenes. Los dos primeros cursos están dictados en Burdeos; los dos últimos en París (El primero en la Ecole des Hautes Etudes y el segundo en la Sorbona). La información que se tiene sobre ellos es escasa e irregular. A diferencia de otros casos, de ellos no nos han llegado los manuscritos originales. Es más, para los dos cursos desarrollados en Burdeos carecemos de información sustantiva, como luego veremos. Para los dos cursos de París — existe una información indirecta. En efecto, Lalande publicó un resumen del curso de 1905-6 en la Philosophical Review (1906 e) y Fontana otro resumen del curso de 1906-7 en la Revue Philosophique (1907 f). No vamos a entrar ahora en el análisis de esos resúmenes, ya que lo haremos un poco más tarde. Lo que conviene destacar es que la existencia de estos cuatro cursos ya habla de la importancia acordada por Durkheim al estudio de la religión. — Se trata de las primeras ocasiones en que el tema religioso es abordado directa y autónomamente con el propósito de construir su teoría sistemática. Además, si se toma en consideración el resto de la actividad docente de — Durkheim durante éste periodo, la impresión queda reforzada. En el Capítulo IV se ha visto, al analizar los manuscritos de distintos cursos pertenecientes a ésta época (cursos sobre la moral cívica en LS, sobre el socialismo — en SO, sobre la educación y la pedagogía en EM y EPF) que en ellos se evi-

denciaba un creciente interés por los fenómenos religiosos, acordándoseles un papel protagonista en la explicación de la vida social. Sin duda, en estos casos la religión recibe un tratamiento subordinado y sesgado, pero esta misma característica, como se verá más tarde, no constituye una desventaja, sino todo lo contrario. En efecto, de esa manera nos es dado ver la conexión del fenómeno religión y de la problemática en él retenida con — otros fenómenos y otras problemáticas ya analizadas y conectadas entre sí. Veremos más tarde que así conseguiremos hacer luz sobre la lógica de constitución de la religión como un tema y un problema central en el discurso sociológico durkheimiano.

Si de la actividad docente se pasa al trabajo realizado en el *Année Sociologique*, ésta impresión primera resulta reforzada. Se puede decir, sin miedo a la exageración, que el *Année* está literalmente volcado en el análisis de la religión y que ésto afecta no sólo a Durkheim sino también a sus más íntimos colaboradores (Mauss, Hubert, Hertz). Gracias al *Année* lo que constituía un proyecto de investigación personal se convierte en un proyecto de investigación de equipo y sistemático sobre la religión y los fenómenos ligados a ella. Los datos que proporciona Karady hablan ya por sí solos. En los tres primeros número del *Année* 1/4 del total de las páginas está dedicado a recensiones de libros bajo la rubrica de la sociología religiosa. Este porcentaje sube al 28%, 34% y 29% en los tres siguientes números. (Karady 1979: 75). Estos datos ya en sí significativos lo son aún más si se compara la atención del *Année* a la temática religiosa con la que le prestaban otras revistas de ciencia social. Frente al 15% global de espacio dedicado por el *Année* al tema, la *Reforme Sociale* le dedicaba sólo el 8,5% y la *Re-*

vue Internationale de Sociologie el 2,7% (Karady 1979: 75-6). Pero más importantes aún que éstas recensiones son las monografías publicadas en la revista. Gran parte de los artículos que aparecen en los 10 primeros números están dedicados al estudio de la religión y la magia. En unos casos de manera directa (y así Année II: Durkheim "De la définition des phénomènes religieux", Hubert y Mauss, "Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice"; Année VII: Hubert y Mauss "Esquisse d'une théorie générale de la magie"; Année X: Huvelin "Magie et droit individuel", Hertz "Contribution à une étude sur les représentations collectives de la mort"). En los otros - casos de manera indirecta, aunque desde luego no marginal (y así Année I: Durkheim "La prohibition de l'inceste et ses origines"; Année IV: Durkheim "Deux lois de l'évolution penale"; Année V: Durkheim "Sur le totemisme"; Année VI: Durkheim y Mauss "De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives"; Année IX: Mauss - "Essais sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale"). Lo significativo de todos estos trabajos del Année es que la sociología de la religión aparece como definitivamente emancipada. Esto permite la escritura de un artículo como el ^{del} Année II (1899 a) en que - Durkheim encara ya directa y específicamente la definición de lo religioso, pero también abre la posibilidad a trabajos más especializados (como los que van apareciendo sobre la magia, el sacrificio, las representaciones colectivas). Así se va acumulando un saber que claramente se materializará en las FVR. Por otro lado es significativo el material que se empieza a utilizar para el estudio de la religión: Se trata de un material no sólo histórico (como en el caso de la DTS) sino etnográfico. La posición de Durkheim es - además a este nivel bastante específica. Progresivamente se va especializan

do en el estudio de un material etnográfico determinado: el totemismo. Aparecen así sus trabajos en los números I, V y VIII sobre la organización de las sociedades totémicas que serán la base empírica sobre la que se afianzará la teoría madura de la religión tal como aparecen en el curso de 1906-7 y en las FVR. Por ésto el *Année* es doblemente significativo, porque se especializa en el estudio de la religión y porque va delimitando el material etnográfico sobre el que se construirá una teoría que, aunque lo desborda en sus pretensiones de generalización, está basada en su minucioso estudio.

Aparte de los trabajos del *Année* los principales escritos durkheimianos de ésta época muestran también la polarización de su interés por la religión. Tanto SU como los distintos escritos sobre la moral y las representaciones colectivas analizados en el Capítulo VI son demostrativos de ésto. En el Capítulo V se ha visto la importancia del fenómeno religioso en el análisis del suicidio. Importancia que no se concreta tan sólo en que uno de los indicadores fundamentales para explicar las oscilaciones del suicidio egoísta sea la adscripción religiosa, sino que, como vimos, se enraiza en razones más profundas. En definitiva, se vino a decir en su momento, Durkheim está interesado en los indicadores religiosos porque son los que le permiten detectar el grado de desintegración que sufren las sociedades organizadas. En efecto Durkheim muestra que las viejas religiones mueren o son incapaces de cumplir las funciones para las que nacieron, pero sin que haya aparecido ningún sistema nuevo de fé y prácticas colectivas que las sustituya. Esta es una de las tesis fundamentales de SU y en ella se ve la importancia del análisis de la religión. Por su lado, el análisis realizado

en el Capítulo VI sobre la concepción durkheimiana de la moral ha mostrado la íntima conexión existentes entre los sistemas éticos y religiosos, hasta tal punto que se hace sumamente improbable desgajarlo radicalmente, pues hay algo que es constitutivo de la moral y ha sido objeto específico de la religión, la sacralidad. Si ésto es así y se tiene en cuenta la polarización durkheimiana alrededor del problema moral moderno, se puede comprender las hondas razones que asistían a Durkheim para acordar un lugar privilegiado a la religión. Como en el caso de los cursos dictados sobre otros temas laicos, aquí se vuelve a ver la íntima conexión existente entre una tendencia hacia la emancipación del discurso sociológico sobre la religión y otra tendencia que lo lleva a quedar estrechamente ligado a temas que, en principio, parece que lo desbordan. Más tarde volveremos sobre éste tema y mostraremos su importancia.

El interés por la temática religiosa se hace, por último, claramente visible en escritos de rango secundarios pertenecientes a ésta misma época. Se trata de pequeñas aportaciones durkheimianas a algunos debates desarrollados en las sociedades "savantes" del momento (1905 e; 1909 a), de artículos destinados a revistas o publicaciones periódicas de público amplio y no especializado (1905 b; 1907 c) o del texto de conferencias (1901 h). Ya en el Capítulo IV los hemos comentado en parte. En todos ellos se aborda la temática religiosa en una vertiente que incide sobre, y se conecta con, polémicas generales que apasionan a la sociedad francesa de la época: separación de la Iglesia y el Estado, porvenir de la religión en las sociedades secularizadas, relaciones entre la moral laica y la religión o entre la ciencia y la religión, posibilidad de una moral sin dios, etc. Sin duda en

estos escritos de coyuntura y además polémicos no se aporta gran cosa a la comprensión en profundidad de la religión. No estamos ante la ciencia de la religión, sino más bien ante su divulgación. Pero la frecuencia de ésta misma divulgación, el hecho de que Durkheim intervenga tantas veces en las polémicas generales sobre la religión, es ya significativo de una toma de posición. Supone que el creciente interés de Durkheim por el estudio científico de la religión corre paralelo por una implicación clara con las grandes polémicas civiles que sobre el tema se están desarrollando en la sociedad en que vive. Supone también que la ciencia de la religión no se pretende saber de especialistas y para especialistas, sino que nace de preocupaciones más generales y quiere satisfacer preguntas estratégicas que se proponen todos los ciudadanos. Podemos así comprender que la religión como problema no surge de preguntas de laboratorio, sino de preguntas que lo desbordan. Esto habremos de analizarlo más tarde.

Analizado ya los cuatro bloques de información podemos destacar el resultado a que se ha llegado. A partir de 1895, y de manera más clara a partir de 1897-8 (periodo en que aparecen SU y el primer número del *Année*), es de destacar un cambio de actitud por parte de Durkheim en relación a la religión que se materializa en un interés renovado por su estudio. Fruto de éste cambio es la aparición, por primera vez, de cursos monográficos sobre el tema y de estudios también monográficos. (1899 a, *Année* I). Parece como si la sociología de la religión se constituyera definitivamente en discurso autónomo aún cuando no deje de conservar sus específicas relaciones con el resto del discurso sociológico. Cabe ahora pasar a abordar el segundo nivel de análisis, aquel que tematiza el contenido del discurso sobre la religión.

La pregunta fundamental que se plantea es la siguiente: ¿se ve acompañado éste cambio de actitud por una nueva teoría de la religión?

Al decir nueva teoría de la religión, el término comparativo inmediato es la que ha aparecido en la DTS, aunque el término final de comparación es la que aparece en las FVR. Concretada dentro de éstas coordenadas la pregunta resulta traducida así: ¿se da en ésta época una ruptura en el discurso sociológico sobre la religión que supere los límites de la DTS y se acerque a los marcos de las FVR? Para poder contestar ésta interrogante el método mejor es analizar aquellos escritos en que el discurso sobre la religión aparece constituido de manera autónoma, es decir, más concretamente los cursos dictados sobre el tema y el artículo que aparece en el — *Année Sociologique* II. Parece fácil razonar ésta elección: Si Durkheim dice que en 1895 había empezado a poder abordar desde el punto de vista sociológico la religión, los resultados de ese cambio tienen que mostrarse de manera especialmente clara cuando la temática religiosa se aborde de manera monográfica, libre de tratamientos contextualizados y subordinados.

La primera dificultad que se encuentra en éste camino es la carencia de información sobre las ideas expuestas en los dos primeros cursos dictados en Burdeos. Nada sabemos del curso de 1900-1. Del primero sólo tenemos la información que aparece en ese escrito de 1907 que ya comentamos y la que nos brinda Mauss en su curriculum. Nos dice lo siguiente. "Por orientación filosófica y también por destino consciente me iba especializando, bajo la dirección de Durkheim, en el conocimiento de los hechos religiosos y me — consagré a ellos casi por entero y para siempre. Durkheim elaboró para sí —

mismo y para mi su curso de Burdeos sobre los orígenes de la religión — (1894-5). Buscábamos conjuntamente situar mi capacidad en el emplazamiento en que mejor pudiera servir a la ciencia, cubriendo sus lagunas. Los estudios sobre instituciones, familia, derecho, nos parecían a los dos suficientemente desarrollados; los estudios de ritología nos parecían suficientemente adelantados, salvo en el punto. Frazer y Robertson Smith nos satisfacían en aquélla época. Tan sólo nos parecían, por decirlo así intocados el ritual oral y la ideación religiosa" (Mauss 1979: 214). La información de Mauss corrobora la interpretación de Durkheim sobre la importancia del curso de — 1894-5. Parece que no sólo influyó vivamente sobre el maestro sino también sobre el discípulo, hasta el punto de determinar su vocación sociológica — por la religión. Pero seguimos sin saber en qué consistía su aportación fundamental, a no ser esa subrayada influencia de, o gusto por, Robertson Smith y su escuela. Influencia ésta que después ~~estaremos~~ estaremos en situación de evaluar, por lo que ahora no entramos a explicar. Por lo tanto, hay que esperar a — la publicación del artículo de "La Définition des phénomènes religieux" en el Année II para conocer esas nuevas ideas sobre la religión. Por eso pasaremos inmediatamente a analizarlo, para después evaluarlo desde la óptica que ahora adoptamos: sus distancias relativas con DTS y FVR.

Dos son los cometidos de los trabajos de 1899. Por un lado, establecer una definición de la religión; por otro, legitimar, en base a tal definición, el carácter social de lo religioso y consiguientemente los títulos de la sociología para abordarlo y explicarlo.

Empezaremos por el primer cometido. Durkheim sigue las prescripciones

prescripciones del método científico positivo. Para éste la religión ha de abordarse como si fuera una cosa y toda cosa se nos muestra en hechos. Aplicado al caso de la religión, ésto lleva a abordarla no a partir de la totalidad o sistema que forma, sino a partir de los hechos que se engarzan en el sistema: definición de los hechos religiosos y no de la religión. — Existen además razones sustantivas. En efecto, es frecuente que lo religioso se presente aisladamente, sin formar parte de un sistema que lo englobe (así las creencias y prácticas religiosas recogidas en el folklore) (1899 a, Année II, en Journal:140). Todo ésto lleva a que la definición de los hechos sea lógicamente anterior a la del sistema (o religión) que forman. Como es ^{de}prever, tal definición ha de someterse a las prescripciones establecidas en las RMS: se trata de una definición inicial, que recoge las características de los hechos en su inmediata exterioridad y por lo tanto se ciñe a los signos visibles y manifiestos(en 1899 a, Année II, en Journal: 141-3). Además es una definición que choca necesariamente con los — ídola, las prenociones que normalmente parecen definirlos y explicarlos. Es por ésto necesario que antes de entrar en el análisis de la realidad se entre en la crítica de sus prenociones. Al acometer tal labor, Durkheim va a enfrentarse con las definiciones usuales sobre la religión. Y lo va a — hacer siguiendo la lógica de muchas otras ocasiones. Organizará un argumentum per eliminationem por el que, tras desechar por insuficientes las distintas definiciones, y dando por sentado que son todas las posibles, muestra a la suya como la única alternativa posible y en plena congruencia con los hechos. La crítica de las definiciones de la religión ocupan un buen espacio del artículo (pp. 142-54) y en ella se recoge y desarrolla argumentos que, en parte, ya estaban en la DTS y que luego aparecieran idénticos

en el curso de 1906-7 y las FVR. Como en la DTS Durkheim encuentra inaceptable aquella definición usual de la religión como sistema de prácticas y creencias relativas a la divinidad. Los argumentos fundamentales en contra de ella son los siguientes: 1) Hay religiones (como el budismo, el jainismo, ciertos aspectos del brahmanismo) que carecen de la noción de divinidad. Son religiones a las que se podría denominar ateas (1899 a, Année II, en Journal 148-50.) 2) Hay otras religiones (como el totemismo) que carecen de una noción de divinidad como ser personal (1899 a, Année II, en Journal: 150-2). 3) Por último, hay ritos, dentro incluso de las religiones deistas, que son en sí mismos fuente de eficacia, sin necesitar para nada la intervención de cualquier tipo de espíritu o divinidad (1899 a, Année II, en Journal: 152-3). Todas éstas razones hablan en contra de ese tipo de definición, ya que si la aceptáramos dejaríamos fuera de lo así definido gran cantidad de fenómenos o incluso de sistemas inequívocamente religiosos. Pero también es insuficiente aquella otra definición (Max Müller) que, prescindiendo de los seres espirituales, cifra lo específico de la religión en lo característico de su objeto: lo misterioso, lo inconocible, lo incomprensible. La religión, según ésta versión, sería un intento de dar cuenta de, o de comportarse correctamente en relación a, lo que no se puede comprender y casi no se puede mentar. Todo el fondo de misterio que hay en la vida humana y en el cosmo sería su objeto específico (1899 a, Année II, en Journal, 142). Las objeciones de Durkheim frente a ésta definición son también tajantes. En ella se discriminan como no religiosos sistemas que se tienen por tales pero que carecen de la noción de lo oculto, lo misterioso, lo incomprensible. Son éstos además los sistemas religiosos más característicos de las sociedades primitivas. Y la razón de que carezcan de tales nociones es comprensible: lo misterioso sólo

tiene un espacio mentable en el seno de sistemas de conocimiento que suponen que el cosmo está ordenado ya por leyes científicas ya por una férrea voluntad divina. Para sistemas que carecen de tales nociones (como los primitivos) lo misterioso carece de espacio porque tampoco lo tiene su polo opuesto, es decir, lo luminoso y ordenado. La definición criticada de la religión conviene, pues, tan sólo a los sistemas religiosos modernos y es por ésto rechazable (1899 a, Année II, en Journal: 143-5). En definitiva, Durkheim la critica por su ~~etno~~centrismo simplificador.

Desechadas las otras definiciones, se pasa a presentar la propia. La pregunta inicial es: ¿Cómo se presentan los hechos religiosos, en qué se — muestran?. Inicialmente, se dice, se puede constatar que los hay de dos tipos: unos son representaciones, ideas, creencias (sistema de fe) y otros prácticas, acciones (sistema de culto). Para llegar a una definición hay que optar por empezar por analizar los que forman el primer grupo, ya que los otros, — las prácticas, sólo pueden ser definidos por el objeto hacia el que se dirigen y de éste objeto sólo se da cuenta en las creencias (1899 a: Année II, en Journal, 154-5). Conviene pues empezar por definir las creencias religiosas. Aquello que las define es lo que las separa de las creencias de tipo privado y personal: Son creencias obligatorias. Suponen que todos los miembros que — participan en un universo de conocimientos religiosos están obligados a creer en ellas. "De éste modo, las representaciones de tipo religioso se oponen a las otras del mismo modo que las opiniones obligatorias a las opiniones libres". (1899 a, Année II, en Journal: 156). Lo que las caracteriza es pues su forma, la imperatividad categórica con la que se presentan ante la conciencia. Pero tal forma es también la que conviene a su objeto que no es otro que

esas tradiciones, mitos y dogmas que se imponen sobre el creyente. "Toda tradición inspira un respeto muy particular y este respeto se comunica necesariamente a su objeto, sea real o ideal. Esta es la razón de que sintamos algo augusto que los pone aparte en esos seres cuya existencia o cuya naturaleza nos enseñan o describen los mitos y los dogmas. La manera especial en que aprendemos a conocerlos los separa de lo que conocemos en base a los procedimientos comunes de las representaciones empíricas. He aquí el origen de esa división de las cosas en sagradas y profanas que está en la base de toda organización religiosa." (1899 a, Année II, en Journal: 156). Decíamos que la forma se correspondía con el objeto de tales representaciones. Este objeto resulta ser tradiciones, mitos y dogmas que hablan de una esfera especial de la realidad, la esfera sagrada. Pero el objeto no determina a la forma, sino la forma al objeto. Es decir, las representaciones religiosas no son obligatorias porque tratan de lo sagrado, sino que tratan de esto último por ser tradiciones obligatorias. El objeto de lo religioso es algo que surge de la forma que lo caracteriza. "Esta dualidad ((sagrado/profano)) no es sino la expresión objetiva de la que existe en nuestras representaciones" (1899 a, Année II, en Journal: 157). Así pues, lo característico de las creencias religiosas es el hecho de que son obligatorias y es esta obligatoriedad la que explica que su objeto se diferencie de cualquier otro objeto empírico y profano (objeto de representaciones privadas) y se ubique en una esfera de calidad diferente llamada sagrada.

Si de las representaciones pasamos a las prácticas vemos que se reproducen las mismas notas. Lo característico de cualquier sistema de culto es su obligatoriedad. "Las prácticas religiosas constituyen manera de actuar

definidas y obligatorias"(1899 a, Année II, en Journal: 158). Sin duda, a éste nivel, las practicas religiosas no se diferencia netamente de las otras prácticas sociales obligatorias (como las jurídicas y morales). Pero hay que tener en cuenta que lo que caracteriza la conducta obligatoria ritual es que se dirige hacia algo que está definido como un dogma de fé obligatoria en las creencias. En base a ésto se pueden diferenciar las prácticas religiosas y los fenómenos religiosos en general: Se trata de la estrecha unión entre lo obligatorio cara a la acción y cara a la conciencia. "La religión no es exclusivamente ni una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica: es lo uno y lo otro a la vez. En ella el pensamiento y la acción se encuentran estrechamente unidos hasta el punto de ser inseparables" (1899 a. Année II, en Journal: 159). Es ésta unidad y la forma de la obligación que caracteriza a los elementos unidos los que definen a los fenómenos religiosos y a ese sistema que forman llamado religión. De ahí la definición final que presenta Durkheim " Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias conectadas con prácticas definidas que se dirigen hacia objetos dados en esas creencias en lo que respecta a la religión, se trata de un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de ese tipo." (1899 a, Année II, en Journal: 159-60). La definición a que llega finalmente Durkheim se caracteriza pues, por destacar en un primer plano el carácter obligatorio de creencias y prácticas junto con su sistematicidad o interrelación: las practicas se dirigen hacia seres en los que se cree obligatoriamente y las creencias obligatorias llevan a prácticas del mismo tipo. Más tarde volveremos sobre la definición e intentaremos evaluarla críticamente.

Se decía anteriormente que, íntimamente ligada con la definición de

la religión, había una pretensión de legitimar a la sociología como ciencia especialmente competente para el estudio y explicación de los hechos religiosos. Esta legitimación se logra como un simple corolario lógico de la definición. En efecto, si lo que distingue al fenómeno religioso es su obligatoriedad y si ésta, como se ha demostrado en la DTS y las AMS, es la forma general de todo fenómeno social, entonces resulta que lo religioso queda definido como algo social. Lo cual quiere decir que se ha de explicar por la sociedad y, por lo tanto, por medio de su ciencia, la sociología. En efecto, Durkheim dice haber demostrado que la religión "no tiene por origen sentimientos individuales, sino estados del alma colectiva" (1899 a, Année II, en Journal: 161). Tal demostración surge necesariamente del hecho de haber aislado a la obligatoriedad como la propiedad básica de lo religioso. En efecto, - "todo lo que es obligatorio es de origen social. Pues una obligación implica una orden y por consiguiente una autoridad que la dicta. Para que el individuo se vea obligado a conformar su conducta a ciertas reglas, es preciso que esas reglas emanen de una autoridad moral que se le imponga; y para que se le imponga es preciso que lo domine (...) Pero si se prohíbe ir más allá del dominio de la experiencia no existe más potencia por encima del individuo que la del grupo al que pertenece. Para el conocimiento empírico, el único ser pensante por encima del hombre es la sociedad" (1899 a, Année II, en Journal: 160). Como se ve, el razonamiento no es más que la reproducción de tantos otros que ha ido apareciendo a lo largo de la obra de Durkheim. Establecida la ecuación obligación = sociedad, entonces todo lo (moralmente) obligatorio es social y si es social se supone que se genera en la misma sociedad y se explica por ella. Y es ésta generación social la que explica tanto la forma universal de lo religioso como el objeto a que parece referirse, es -

decir, tanto la obligación religiosa como el contenido sagrado a que se refiere. "La situación de perpetua dependencia en que nos encontramos en relación a ella ((la sociedad)) nos inspira por ésta un sentimiento de respeto religioso. Es pues ella la que prescribe al fiel los dogmas en los que debe creer y los ritos que debe observar; y si es así es porque los ritos y los dogmas son obras suyas" (1899 a, Année II, en Journal: 160-1). Si el respeto se genera por la experiencia de la sociedad, lo mismo ocurre con la idea ción de esas dos esferas separadas, lo profano y lo sagrado. "Las cosas sagradas son aquellas cuya representación ha elaborado la misma sociedad; en éstas representaciones se introducen todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y de emociones comunes, de sentimientos que se dirigen a objetos de interés general, etc, (...) Las cosas profanas, por el contrario, son las que cada uno construye a partir de los datos de sus sentidos y su experiencia " (1899 a, Année II, en Journal: 162). Pero hasta éste límite llegan las propuestas explicativas de Durkheim. No pasan de la generalidad de que el — origen de la obligatoriedad religiosa es la sociedad y que es ésta misma — —o mejor sus estados, sentimiento y creencias comunes— la que se presenta — como sagrada. Decir que no se pasa de ésta explicación genérica significa sostener que no se explica de qué manera específica se generan la forma y el contenido de los fenómenos religiosos, en qué se diferencia de otros fenómenos sociales y qué funciones sociales específicas cumplen. Durkheim ha llegado a la conclusión de que todas las cosas religiosas "son el producto de sentimientos colectivos" (1899 a: Année II, en Journal: 161), pero al llegar a esto se para y se limita a enunciar los cometidos que consecuentemente ha de abordar la sociología de la religión. Los enuncia dentro de una interrogante: "¿cuáles son esos sentimientos, cuales causas sociales los han suscitado y —

han determinado que se expresen en una u otra forma, a qué fines sociales responde la organización que así surgen?" (1899 a, Année II, en Journal:161)
 Todo problemas enunciados que ni se abordan ni se resuelven,

Acabamos de establecer que la constitución de un terreno firme para una ciencia social de la religión se cierra con formulaciones genéricas y con un enunciado de problemas no resueltos. Esto constituye el rasgo mas sobresaliente del artículo que comentamos. Afecta no tan sólo a la explicación de la religión sino ya a su misma definición. En efecto, acabamos de ver que se la define por su obligatoriedad. Ahora bien, ¿No es esto permanecer también en un terreno de generalidad que impide aislarlo específico de la religión? En efecto, si lo religioso es obligatorio, todo lo social lo es también. Permanecer al nivel de una definición formal es negar especificidad a lo religioso. Sin duda, el formalismo hay que entenderlo en el seno de la estrategia pan-sociológica durkheimiana. Si a un fenómeno que en un principio parece extraño a lo social, se le define por la forma de éste, entonces queda definitivamente ubicado en ese terreno y la sociología queda legitimada para su estudio y explicación. Pero entonces también se carece de criterios firmes para distinguirlo de todos aquellos otros que reproducen la misma forma. Como hemos visto, la sacralidad no es un criterio de distinción - pues, por un lado, Durkheim tiende a igualarla con la obligatoriedad y, por otro, tiende a generarla en la obligatoriedad. Al nivel del artículo 1899 lo religioso es sagrado porque es obligatorio y no al revés. El único criterio distintivo de la religión en relación al resto de los fenómenos sociales es la indisoluble unión existente entre sus sistemas de creencias y prácticas. Aparte de que tal criterio choque frontalmente con uno de los presupuestos

metodológicos (aquél que contempla la posibilidad de que existan hechos religiosos aislados), no constituye un criterio firme y suficiente para diferenciar a lo religioso. Es por ello por lo que Durkheim se encuentra con muchas dificultades y recurre a argumentos artificiales o poco sólidos para separar lo religioso del resto de los fenómenos sociales obligatorios. - Para distinguir las prácticas religiosas de las prácticas jurídicas y morales (también obligatorias) introduce el siguiente criterio. "Los preceptos jurídicos y morales son idénticos a los religiosos salvo por el hecho de - que no se basan en un sistema de creencias obligatorias" (1899 a, Année II, en Journal: 159). Ahora bien, ese criterio de distinción es por lo menos débil, pues no explica cómo una proposición de tipo imperativo (como las jurídicas y morales, pero sobre todo éstas últimas) no constituye una creen-cia obligatoria. ¿Es que cabe concebir un sistema ético que sólo establezca preceptos obligatorios para la conducta pero que no constituya en sí ya un conocimiento (del hombre y de la sociedad) obligatorio? La misma artificiosidad aparece cuando Durkheim quiere separar las creencias religiosas de las creencias comunes laicas. En principio hay acuerdo en que ambas son comunes a un grupo y obligatorias; de ahí que se acepte que las laicas son - "en cierta medida indiferenciables de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución Francesa, Juana de Arco, etc, son para nosotros cosas sagradas que no permitimos que nadie profane. La opinión pública no tolera agusto que se ponga en duda la superioridad moral de la democracia la realidad del progreso, la idea de igualdad, al igual que el cristiano no deja que se sometan a discusión sus dogmas fundamentales" (1899 a, Année II, en Journal: 157). Pero si bien en base a su obligatoriedad ambas creencias son indiferenciables, existe algo que las distingue y es su relación

con una práctica de culto. Mientras que las creencias religiosas son indisolubles de la práctica de culto obligatorio, las creencias laicas no se traducen en prácticas obligatorias. "Se trata de una fé a la que no corresponde un culto (...). No se traducen con la misma necesidad en un sistema de prácticas determinado" (1899 a. Année II, en Journal: 159). De nuevo el criterio es insostenible. En primer lugar, porque la conexión entre las creencias comunes y las prácticas morales y jurídicas es muy clara. No hay un sistema de ideales comunes que no sea a la vez un sistema ético y jurídico. Por otro lado, porque, sin recurrir a una conexión con la moral y el derecho, todo sistema de creencias comunes -y esto lo ha sostenido Durkheim a lo largo de toda su obra- se traduce en un sistema de prácticas que lo sostiene, rememora y reaviva. Su contenido, en éste plano, es indiferente: da lo mismo que sea religioso o laico. Por demás, veremos más tarde que ésta es la posición que mantiene el mismo Durkheim en las FVR.

Estamos ahora en disposición de evaluar los resultados del artículo de 1899. Se trata del primer trabajo durkheimiano sobre la religión, pero en él se promete más de lo que se consigue. Sólo se llega a un resultado - inequívoco: que la religión es un fenómeno social y que la ciencia de la religión ha de explicarlo. Pero no se va más allá. A éste nivel, podemos medir sus relaciones con la sociología de la religión anterior a 1895. Sorprende, la ruptura que Durkheim sitúa en ésta coyuntura no se manifiesta en su trabajo de 1899. Y no se manifiesta porque los resultados sustantivos a que se llegó ya estaban en la DTS. En efecto, al analizar esa obra hemos visto que se establecían las mismas definiciones y el mismo tipo de explicación. La única diferencia estriba en que en el caso presente no se conectan

con un sistema histórico de solidaridad, pero ésto no constituye un dato decisivo para alejar ambos escritos. La religión sigue siendo definida como obligatorio o constrictiva y de su objeto se dice que se refiere a un orden trascendente o sagrado. Tal vez en 1899 se especifica ya claramente algo nuevo: que tal orden trascendente es sagrado y que se diferencia radicalmente por su naturaleza del profano. Pero aunque sin éstos términos, las ideas ya estaban en la DTS. Por el contrario, en relación a las FVR, la distancia es enorme. Durkheim mismo fue consciente de ello y lo dió a entender en una nota a pie de página que seguía a la definición de los hechos religiosos que se daban en esa obra. En la nota se decía lo siguiente. En el Anée "definimos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio; pero ésta obligación proviene evidentemente, y lo hacíamos ver, del hecho de que esas creencias fueran producto de un grupo que las impone sobre todos sus miembros. Las dos definiciones se encabalgan, pues, en parte. Si nos hecmos creídos en la obligación de proponer una nueva definición es porque la primera era demasiado formal y se desinteresaba en exceso del contenido de las representaciones religiosas (...) Además, si bien la imperatividad es claro que constituye un rasgo distintivo de las creencias religiosas, conlleva una gradación infinita; por consiguiente, existen casos en que no es fácilmente perceptible. De ahí las dificultades y obstáculos que nos ahorramos a reemplazar ese criterio por el que acabamos de emplear" (FVR: 65-6). No vamos a entrar ahora en analizar en qué consiste ese nuevo criterio, pues lo haremos en su momento. Lo que conviene destacar es que Durkheim, aunque mantiene una cierta pietas por su pasado, descubre la característica fundamental del cambio existente entre 1899 y 1912: La ruptura con el formalismo, la entrada en la definición del objeto, del contenido de las prácticas y -

creencias religiosas..Tal contenido no es otro que la sacralidad pero concebida ésta, como se verá, no en dependencia en forma de la obligación, sino sobre ella y explicándola.

Así pues en 1899 no es perceptible el cambio de 1895 por lo menos al nivel que analizamos, el de la sociología sustantiva de la religión. En lo único que se ha adelantado es en que se ha pasado de un tratamiento relativamente accidental y desde luego no monográfico (DTS) de la religión, a la constitución de un discurso específico sobre ella. Pero esto no supone que las ideas fundamentales hayan cambiado ni que haya habido un sustantivo acercamiento a las tesis maduras de FVR. Si conectamos esto con los resultados de la investigación realizada al principio de ésta sección podemos decir que el cambio de actitud detectable a partir de 1895 en relación a la religión no va acompañado inmediatamente por un cambio en su definición y explicación. La teoría de la religión no sufre cambios sustanciales, a pesar de que el fenómeno religioso constituya un objeto más relevante en cuanto a su interés.

Las otras dos ocasiones anteriores a 1912 en que Durkheim aborda monográficamente el estudio de la religión son los cursos de 1905-6 y 1906-7. Ya se ha dicho que sobre ellos se tiene una información que, aunque no directa, es fiable . En el contexto en que nos movemos, el curso de 1905-6 no — aporta gran luz. Se trata de un curso dedicado al análisis de las relaciones entre la moral y la religión y sus ideas no superan, ni difieren de, las de otros escritos de la época, como los que hemos analizado en el capítulo anterior sobre la determinación del hecho moral. No hay pues más que una apa

riencia del estudio especializado y directo de la religión. Por el contrario, el curso de 1906-7, es fundamental ya que en él se muestra por primera vez una radical ruptura con la sociología de la religión desarrollada en la DTS y se anuncian todas las tesis de FVR. En efecto, en ésta ocasión el discurso sobre la religión ya ha aislado el material empírico sobre el que se ha de desarrollar: el totemismo. El análisis de éste sigue además fielmente la arquitectura que seguirán las FVR. Y así, el curso se abre con una crítica a las definiciones dominantes de la religión (1907 f: 529-31) que es idéntica a la de 1899 y a la de FVR. Tras ésta crítica aparece una definición alternativa de la religión que ya rompe con la del Année y es idéntica a la de las FVR. Se establece que los fenómenos religiosos se caracterizan por ser sistemas de creencias y prácticas relativas a una esfera de la realidad sagrada, que está radicalmente separada que otra que es profana, - y que, a diferencia de las mágicas, tienen la peculiaridad de tener a un grupo (comunidad de creyentes y practicantes o Iglesia) como soporte (1907 f: 531-3). Una vez establecida ésta definición, se pasa a determinar cuál es la religión más primitiva, para llegar, tras una crítica a las pretensiones del animismo y del naturalismo en éste campo, a establecer que tal religión es el totemismo (1907 f: 93). El análisis que se realiza, acto seguido, de éste es igual -salvo por lo que respecta a la falta de atención por lo ritos piaculares- al que aparece en las FVR. Se diferencian las creencias y la prácticas totémicas, para pasar a describir las primeras y a explicarlas en base a la tesis fundamental de que su objeto sagrado no es otra cosa que el clan hipostasiado (1907 f: 107-9). Tras esto, se describen y explican los distintos ritos totémicos, destacando sus distintas funciones en la conservación del orden social (1907 f: 628-38). Si no reproducimos las citas es

para evitar repeticiones con las que aparecerán cuando analicemos FVR. Lo que se quiere destacar en ésta ocasión es que ya estamos en posesión de un dato firme cara a la evolución de la sociología durkheimiana de la religión. Si aceptamos la hipótesis de que en 1895 hay un cambio de actitud frente a la religión, habrá que aceptar que tal cambio no se plasma en una nueva teoría de la religión hasta 1906-7. Sólo entonces estamos ante tesis radicalmente nuevas y que además anuncian las que aparecerán en las FVR. En relación al curso de 1906-7, ésta última obra no es más que el producto de una labor de fundamentación, compleción y sistematización de las ideas que ya entonces existían, aplicadas además a un mismo tipo de material etnográfico.

Todo esto plantea la evolución de la temática religiosa en Durkheim - de manera distinta a como él lo hacía. Por lo menos la especifica: habla de distintos ritmos que afectan al interés por la religión y a la construcción de una teoría nueva sobre ella. El primero se desarrolla mucho más rápidamente que el segundo. Entonces la "revelación" del curso 1894-5 no puede - consistir en la intuición de una nueva definición y/o explicación de la religión, ni en la recepción de un sistema de ideas extraño, sino en un simple cambio de interés y atención por la religión. Al hablar de recepción de un sistema de ideas extraño abordamos ya el problema de la evaluación de la influencia que Durkheim dice haber recibido de Robertson Smith y su escuela. ¿Es ésta influencia verificable en 1895 o en una fecha cercana? ¿En qué consiste? La contestación a éstas preguntas nos aportará una prueba adicional sobre el sentido del cambio que estamos estudiando y abrirá el paso para la investigación de la constitución para la problemática religiosa en - Durkheim, tema éste que es el decisivo.

Robertson Smith es un pensador peculiar y especialmente influyente desde la perspectiva de la historia del pensamiento. Se da en él un marcado contraste entre lo escaso de sus contribuciones originales y la enorme influencia que ejerció sobre figuras prominentes del pensamiento social moderno, como Durkheim y Freud. Su aportación más influyente no es más que la síntesis de dos ideas que habían sido elaboradas con anterioridad a él. Por un lado, los resultados de la escuela alemana y holandesa de crítica bíblica que habían destacado, en base a un análisis crítico del Pentateúco, la existencia de una religión originaria más primitiva basada en un ceremonial de sacrificio que después habría de ser abandonado; por otro lado la hipótesis de Mc Lennan sobre una religión totémica originaria (Jones 1977: 299-302). La refundición de éstas dos ideas dió lugar a la tesis que aparecerá en sus influyentes Lectures on the religion of the semites de que las religiones semitas surgieron de un tronco común basado en una religión de tipo totémico. Dentro de ésta perspectiva, las ideas fundamentales que se hacían a la luz eran las siguientes. En primer lugar, que en las religiones primitivas las prácticas primaban sobre las ideas, no siendo las creencias más que interpretaciones de rituales preexistentes (Smith 1914: 16-20). En segundo lugar, que el sujeto de esa religión no había sido el individuo sino una colectividad, el clan (Smith, 1914: 30, 47-8, 272-80). En tercer lugar, que ^{en} esa religión era fundamental la distinción entre un orden sagrado y otro profano, y dentro del primero entre lo santo y lo impuro (Smith 1914: 140-2, 150-2, 161-2), aunque ésto no significara que los dioses se situaran en instancias lejanas a los hombres, sino que más bien estaban mezclados con sus vidas y mantenían con ellos relaciones cálidas, de confianza mútua y amor. No es el temor, la distancia, el despotismo, lo que caracteriza a las pri-

mitivas relaciones entre los hombres y sus dioses (Smith, 54-5, 255-7). En cuarto lugar, que la principal ceremonia ritual de esa religión era el sacrificio y que éste no puede ser interpretado originariamente como una población, sino más bien como un banquete comunitario en el que participaban los dioses y el conjunto de los miembros del clan. El sacrificio originario era así una comunión entre los dioses y los hombres en la que intervenía como elemento mediador el animal-totem consumido durante el banquete ritual (Smith, 1914: 279-313). Surge de aquí la tesis más característica de Robertson Smith: la existencia en los orígenes de las religiones históricas fundamentales (judaísmo, cristianismo, mahometanismo) de un ritual sacrificial - de tipo totémico que, por medio de un banquete, unía a los dioses y los hombres.

¿En qué puede haber influido Robertson Smith sobre Durkheim hasta el punto de ser una de las fuerzas propulsoras de esa "revelación" de 1895 que le hace variar sus ideas sobre la religión? En 1907 Durkheim no aclara nada en relación a esto: constata la influencia sin decir en qué consiste. Pero en las FVR existe ya una clara información sobre esa influencia. Durkheim destaca tres aspectos. En primer lugar, Robertson Smith ha sido quien ha superado por primera vez el impase en que se encontraba los estudios sobre el totemismo ya que pasó de la simple constatación de su existencia a establecer su explicación. Su aportación fundamental consistió en recoger la idea de una unión entre el totem y el clan, explicándola como consustancialidad. Entre el totem y el clan existe una unidad de sustancia (FVR: - 127). En segundo lugar, Robertson Smith revolucionó la teoría del sacrificio. Tradicionalmente se explicaba como una población, una ofrenda que hacia

los fieles a dioses lejanos y despóticos. Robertson Smith, demostró por el contrario, que el sacrificio era originariamente una comunión entre fieles y dioses que ocurría en ocasión de un banquete en el que los miembros del clan comían ritualmente de las carnes sagradas del totem (FVR: 481). Por último, la otra aportación revolucionaria de Smith consistió en destacar la ambigüedad de lo sagrado, es decir, su ruptura interna entre lo puro y lo impuro, lo fasto y lo nefasto, aunque no llegara a explicarlo (FVR: 584, - 588). Durkheim reconoce errores, apresuramientos en ese revolucionario de la ciencia de la religión. Es más, tiende a presentarlo más como un estudio so intuitivo, aunque genial por las vías nuevas que habría, que como un científico que basara sus tesis en un material empírico existente (FVR: 127 485).

En esto se cifra la aportación novedosa de Robertson Smith y, con ella, su posible influencia sobre Durkheim pues bien, si en esto consiste, no es constatable hasta fechas bastante apartadas de 1895. Siguiendo a Stanner - (1967: 220-9) y Jones (1977: 296-310), interpretamos las tesis de 1907 más como una proyección sobre el pasado de una influencia entonces actual que - como una constatación de un hecho ocurrido rigurosamente en el momento en que se dice. En primer lugar, hay que destacar que Durkheim conocía la obra de Robertson Smith ya en el momento de escribir la DTS. Y así cita su obra Mariage and kinship in Early Arabia en dos ocasiones (DTS: 22, 185). Si - de Smith se pasa a su escuela, sabemos por Mauss que Herr había llamado en 1886 la atención de Durkheim sobre la obra Frazer (Mauss (1969, III: 524). Por lo tanto la revelación de Smith y su escuela es fechable con anterioridad a 1895. Bien podría ser que ésta revelación fuera objeto de una relectu-

ra, pero entonces habria tenido que dejar huellas palpables que una lectura de los textos inmediatamente posteriores a 1895 no encuentra. En efecto, si Durkheim hubiera estado influido por la teoria del sacrificio-comunion totémico resulta inexplicable que no la utilizara en 1897 al analizar el suicidio altruista. Ningún rastro de Robertson Smith es destacable en el artículo de 1899 a, lugar en que se debería de haber plasmado más claramente y en el que, por el contrario, no se cita ni siquiera una vez. Desde luego, Robertson Smith aparece citado en el artículo de 1898 sobre la prohibición del incesto (1898 a, Année I), pero en el contexto de lo que parece ser su aportación menos específica: la tesis de que el totem es sagrado y existe una consustancialidad entre él y el clan (1898 a, Année I, en Journal: 84). Además en éste artículo, cuando se quiere proponer una fuente de información sobre el totemismo, no es a Robertson Smith a quién se remite sino a Frazer (1898 a, Année I, en Journal: 84). Tiene que pasar varios años para que se haga visible la influencia de Robertson Smith. La primera ocasión en que es constatable es en 1902, en un artículo que con el título "Sur le totemisme" publica Durkheim en el número 5 del Année. Es sólo en esa ocasión — cuando la teoria del sacrificio-comunion es presentada como interpretación adecuada sobre el ceremonial del Intichiuma y como prueba de que su naturaleza es religiosa y no mágico-utilitaria como pretenden Frazer (1902 a, Année V, en Journal: 345-348). La influencia se afianza en el curso de 1906-7 donde el sacrificio sigue analizándose en el marco de esa misma interpretación (1907 f: 364-6). Pero, desde luego habrá que esperar a FVR para que se muestre claramente y afectando a los puntos específicos anteriormente referidos. Con todo, como comenta Jones, creemos que "la influencia ((de Robertson Smith)) explica poco más allá de pocos pasajes de FVR; y aún cuando

explicara mucho más, el reconocimiento de tal hecho no sería con todo el equivalente a una comprensión de la labor de Durkheim en la redacción de ese trabajo clásico" (Jones, 1977: 298-9).

Es ésto último lo que queremos destacar. Dificilmente, en el caso de un pensador tan sistemático como Durkheim, cabe explicar sus cambios teóricos o sus reorientaciones temáticas en términos de influencias externas o de incorporaciones de teorías extrañas. Los mismos textos los prueban. La influencia de Robertson Smith no ha podido consistir inicialmente más que en una sugerencia sobre la existencia de una religión primitiva totémica, pero ésta sugerencia no logra sus frutos hasta 1902 y claramente hasta 1906-7 y, desde luego, no se incorpora a la teoría de la religión que aparece en 1899. Tan sólo cuando, tras la lectura de los trabajos fundamentales de Spencer y Gillen de 1899 y 1904 -tema que abordaremos más tarde- Durkheim -se halla en posesión de una información empírica suficiente sobre el tote-mismo las hipótesis de Robertson Smith serán incorporadas a su sistema, pero más por conveniencia de ese propio sistema que como resultado de una pura influencia exógena.

Volviendo al tema inicial podemos dejar ya como probado que la coyuntura de 1895 sólo significa un incremento del interés durkheimiano por el análisis de los fenómenos religiosos pero sin que tal cambio de actitud vaya -acompañado de una reorientación teórica ni resulte de una influencia marcada y constatable de Robertson Smith. Esto llama a explicar cómo se conecta ese incremento de interés con la posterior teoría, ya renovada, de la religión sus ritmos ya los hemos destacado: sólo en 1906-7 está Durkheim en posesión

de su discurso definitivo. Proponemos que para comprender éste cambio hay que centrarse en el estudio de la constitución de la problemática religiosa en Durkheim y que ésta problemática no es comprensible si no se conecta con la problemática sociológica más amplia con la que se relaciona y en la que se origina. Sólo estudiando en qué sentido la religión empieza a constituir un problema nuevo y estratégico y cómo se conecta esa problematización con otros problemas que nuclea el conjunto de la obra de Durkheim, podremos entender las preguntas que se van elaborando y las hipótesis que se van perfilando para contestarlas. Sólo tras esto comprenderemos cómo tales haces de preguntas e hipótesis implicaban tres cosas fundamentales: una nueva definición del fenómeno religioso, un nuevo material empírico para poder estudiarlo y unas nuevas tesis sustantivas.

Adelantemos un paso. Durkheim fue consciente inmediatamente de su cambio de actitud en relación a la religión y se sintió obligado a darle alguna explicación. En efecto, constatando la presencia "abusiva" de la religión en el *Année*, esboza una explicación en el prólogo al segundo volumen de la revista "Ha causado extrañeza la especie de primacía que hemos (...) acordado a éste tipo de fenómeno ((religioso)); Pero es que constituye el germen de donde todos los otros -o por lo menos casi todos los otros se derivan. La religión contiene en sí, desde el principio, pero confundidos, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras consigo mismos, han dado lugar a las distintas manifestaciones de la vida social" (1899 a, *Année* II, en *Journal*, 138). La explicación consiste pues en mantener que en principio todo es religioso, que la religión es la fons et origo de todas las instituciones sociales que de ella se

desgajan por un proceso de diferenciación largo y complejo. La tesis no - puede sorprender ya que no es más que la continuación de la que había sido mantenida en la DTS sobre la dominación de la religión sobre la vida de las sociedades basadas en la solidaridad mecánica. Pero lo sintomático es que esta tesis genérica empieza a ser investigada de manera sistemática y a encontrar confirmación abundante en hechos sociales muy dispares. Gran parte de las investigaciones que Durkheim emprende durante éste periodo son el resultado lógico de esa tesis de partida. En el *Année* se prueba que el tabú del incesto y la exogamia tiene un origen religioso y que sólo se pueden explicar en base a la religión totémica (1898 a, *Année* I), que el Derecho Penal también se origina en los sistemas religiosos (1901 a, *Année* IV), - que las mismas categorías fundamentales del conocimiento y los cuadros sociales de comprensión del mundo son también de origen religioso (1903 a, - *Année* VI). En otras obras ocurre lo mismo. En las LS se explica por la religión la aparición de la propiedad privada (LS: 172-97) y de los contratos (LS: 208-9). En los trabajos sobre moral, se explican la autoridad y el - respeto que provocan los preceptos morales por su origen religioso (1906 b, en SP: 58-9). Esta lista se podría ampliar mucho más. Lo característico de esto es que la constatación de un origen histórico de tipo religioso - conlleva también necesariamente la explicación religiosa de las instituciones. Tal actitud es típica de todo evolucionismo: lo que constituye la forma primera de cualquier manifestación es su origen y su causa. Esta argumentación había sido decisiva en la misma época para la refutación del marxismo. Recordemos las objeciones que Durkheim le ponía en ocasión de la recensión de un libro de Labriola. "La hipótesis marxista no sólo carece de pruebas, sino que además es contraria a hechos que parecen probados. Soció

logos e historiadores tienden cada vez más a coincidir en la afirmación común de que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales. - (...) En el principio todo es religioso (...) es incuestionables que, en los orígenes, el factor económico es rudimentario, mientras que la vida religiosa, por el contrario, tiene un desarrollo exuberante y lo invade todo" (1897 e: 650). Dado que todo prior temporal es un potior lógico la constatación del origen religioso de la realidad social abre inmediatamente un doble problema: Cómo se crea la religión hasta el punto de resolver toda la vida social y cómo surgen de ella todas las instituciones. Problemas éstos que resultan de haber asignado a la religión un doble estatuto que, para - seguir la expresión feliz de Poggi (1971: 252-3), denominamos proto-institucional y paradigmático. Proto-institucional porque la religión resulta - ser la institución primera. Paradigmático porque en esos orígenes la religión es un resumen en el que se expresa y por el que funciona toda la vida social. Ya sea en base a uno u otro argumento, la religión resulta ser el hecho social total originario, la institución crucial. De éste modo su estudio se convierte en una necesidad.

Con ésto ya nos acercamos a uno de los problemas fundamentales que Durkheim se plantea alrededor de la religión y que dá cuenta de la especial urgencia de su estudio. Pero éste por sí sólo no puede explicar la monománia religiosa del último Durkheim. Este no puede ser entendido como un arqueólogo de la religión, como un investigador de los orígenes perdidos. Al acordar la importancia que le dá al fenómeno religioso hay algo más y sobre todo algo más fundamental. En efecto, Durkheim no busca tan sólo en la religión una solución para un caso históricamente relevante o para un fenó

meno especialmente ejemplar (por su capacidad de condensación de lo social) para la sociología, sino que rastrea fundamentalmente un problema actual. Decimos problemas actual en un doble sentido: actual de la sociedad en la que elaboró su discurso y actual en relación a los problemas fundamentales que ese discurso se había puesto. Esta doble actualidad la rastreadremos in mediatamente y mostraremos en ella la génesis y la constitución de la problemática religiosa básica de Durkheim.

Ya el mismo problema histórico se conecta inmediatamente con un problema actual para las sociedades surgidas de la Revolución Industrial¹, política e ideológica burguesa. Si la religión lo ha sido todo no sólo en los orígenes sino a lo largo de gran parte de la historia humana, ¿cómo es posible que surja un mundo desencantado, secularizado, laico, carente de dioses y de sacerdotes?, ¿cómo es posible vivir en sociedad sin religión, si ésto no corresponde a ninguna experiencia humana histórica? Estos interrogantes son los de toda una época que se abre en el XVIII y se cierra en el XX. La sociología, que surge como discurso racional sobre un mundo que se seculariza, está realmente polarizada en sus orígenes alrededor de ellos. No hay más que tomar en consideración las obras de sus mismos fundadores Saint Simon y Comte. ¿No es sintomático que los dos primeros mentores de una ciencia positiva de la sociedad acabaran sus vidas protagonizando un sueño de revitalización religiosa? ¿No es sintomático que Saint Simon visionara, como una revelación, la nueva sociedad industrial y acabara su obra con un Nouveau christianisme en que se predica la realización de las viejas promesas mesiánicas en favor de la clase más pobre y más numerosa (Saint Simon 1969: 145)? No vamos a insistir sobre el tema ni vamos a adentrarnos

en un estudio detallado de la problemática religiosa en la constitución de la sociología. Tan sólo queremos destacar que tal problemática conserva todo su vigor por lo menos hasta los tiempos de los creadores del nuevo discurso científico sociológico. Tanto Durkheim, como Weber, como Pareto, como Freud, como Simmel —para señarnos a los más decisivos— construyeron, su obra, en gran parte, como un intento de dar cuenta de la religión. En éste intento podría haber más o menos nostalgia por el pasado, más o menos horror por el desencanto del mundo, más o menos entusiasmo por un mundo en progreso y secularizado. Pero en todos los casos es sintomático que la sociología clásica se constituyera alrededor de esa conjunción entre el problema histórico^Y el problema actual de la religión.

Si de una panorámica global occidental pasamos a la sociedad francesa del XIX y comienzos del XX, constataremos que ningún lugar como allí los problemas antes enunciados eran tan especialmente vigorosos y polarizadores. En el Capítulo IV hemos abordado éste tema y a él nos remitimos. Lo relevante para éste caso es que hemos visto que, de manera especialmente acusada durante la III^a República, el problema religioso no quedó aislado de toda una problemática social y política más amplia. Característico de aquella sociedad fue la creación de identidades político-sociales cuya última expresión era religiosa. Ser de izquierdas era ser anticlerical y ser de derechas ser católico integrista. Tales identidades englobaban a toda una nación rota y a reconstruir. Resulta inmediatamente de ello que la religión no podía concebirse como un problema privado e íntimo, sino que desde el principio constituía un problema social que encendía las más vivas pasiones.

Durkheim -lo hemos visto en el Capítulo IV- no fue indiferente a tales problemas, incluso se puede decir que intervino con vigor en éstas - luchas político-religiosas. Pero yendo más allá de la inmediatez política, el problema empezó a tener un peso y lugar decisivo en su discurso sociológico. El problema lo abordará alrededor de un tema esencial: el del equivalente laico de la religión. Equivalente que supone que expresa y cumple en términos laicos las funciones de la religión. El tema lo podemos enunciar con sus mismas palabras "se trata de saber si todo lo que hay de esencial en lo religioso puede expresarse en términos laicos" (1909 a: 228). Al enunciarlo de ésta manera hay ya una neta toma de posición. Esta supone una media vía entre la Restauración y la Ilustración. En efecto, da por supuesto que la religión no ha sido históricamente un conjunto de ilusiones y mentiras, un puro artificio mantenido por astutos sacerdotes gracias a la ignorancia de las masas. Pero también da por supuesto que la religión ha perecido como discurso histórico y que habrá de ser sustituido por otra cosa. Pero esta sustitución -y en esto se conecta con las tesis anti-iluministas- habrá de ser también mantenimiento de algo de lo sustituido o, más bien, rescate de algún elemento esencial que siempre se ha expresado en - los universos religiosos y que no ha de perecer con ellos. De aquí la pregunta fundamental: ¿Hay algo esencial para la vida social que se ha expresado históricamente en el interior de los sistemas religiosos, aunque los trasciende? La respuesta a ésta pregunta será, como veremos, que ese algo esencial no es otra cosa que la referencia a un orden sagrado de realidad en el que se objetivan y hasta hipostasian los ideales comunes de todo grupo social.

No es fácil establecer con precisión absoluta cuando surge ese interrogante fundamental y cuando se empieza a perfilar la contestación pertinente. Con todo, parece claro que en una época posterior, pero no muy lejana, a 1895.

En la DTS tal problema, aunque recogido, recibía un tratamiento superficial. Se decía que la crisis de la religión no conllevaba la desaparición de toda conciencia común, sino su sustitución por un culto a la persona humana. Este era el equivalente laico de la vieja religión. Pero la orientación fundamental de Durkheim tendía a no destacar convenientemente la importancia, la imprescindibilidad para cualquier orden social, de tal equivalente. Y en efecto, si la solidaridad mecánica era desplazada cuantitativa y cualitativamente por la solidaridad orgánica basada en un sistema de control diferenciado, se suponía que el mecanismo fundamental de preservación del orden social era el orgánico y que, por lo tanto, el mecánico-religioso cumplía funciones relativamente marginales. Esto se expresaba destacando la paradoja -de la que ya hemos dado cuenta en capítulos anteriores- de la conciencia común moderna, que es común en cuanto que compartida por todos, pero que es individual por su objeto.

Sólo con SU aparecen nuevas ideas sobre este campo. En efecto, se ha constatado en el Capítulo V que ésta obra introduce una novedad fundamental en relación a la anterior: en ella se sostiene que el problema moral moderna no es sólo de regulación sino además de integración; más en concreto, que la crisis constatada de los universos simbólicos religiosos tradicionales va seguida por el vacío pues todavía no se ha llegado a cons

truir su equivalente expresivo-funcional. Esto supone establecer que el equivalente laico de la religión es problemático, pero no por paradójico: Constituye algo que es necesario pero que todavía no se ha adquirido. Estas ideas se asientan y sistematizan en un artículo importante que hemos comentado en el capítulo IV. Se trata de "L'individualisme et les intellectuels". En éste artículo se encara frontalmente el problema. "Todo lo que precisan las sociedades para ser coherentes es que sus miembros tengan fijada su mirada en una misma meta, y se reconozcan en una misma fe" (1898 c en SSA: 268). Esta es una formulación positiva de la necesidad de una integración en ideales comunes como problemas propios de las sociedades organizadas. Ahora bien, Durkheim constata que a éste problema se le han venido dando respuestas muy diferentes. "Hoy en día se oye decir frecuentemente - que sólo una religión puede producir esa armonía. Esta proposición, que profetas modernos se creen en el deber de desarrollar con un todo místico, es en el fondo un simple truismo con el que todo el mundo puede estar de acuerdo. Pues se sabe en la actualidad que una religión no implica necesariamente símbolos y ritos propiamente dichos, templos y sacerdotes; todo éste aparato externo no es más que su parte superficial. Esencialmente no es más que un conjunto de creencias y prácticas colectivas dotadas de una particular autoridad. A partir del momento en que una meta es perseguida - por todo un pueblo adquiere, en base a esa adhesión unánime, una especie - de supremacía moral que la eleva muy por encima de las metas privadas y de ésta manera le proporciona un carácter religioso. Por otro lado, es evidente que una sociedad no puede ser coherente si no existen entre sus miembros una cierta comunidad intelectual y moral. Pero no se adelanta mucho a pesar de que se vuelva a constatar ésta evidencia sociológica; pues si bien es

cierto que, en un sentido, una religión es indispensable, no dejar de ser menos ciertos que las religiones se transforman, que la de ayer no puede ser la de mañana. Lo importante sería pues que se nos dijera en qué debe consistir la religión de hoy. Pues bien, todo concurre precisamente en el sentido de hacernos creer que la única posible es esa religión de la humanidad cuya expresión racional es la moral individualista " (1898 c, en — SSA: 270-1). En éste largo texto se contienen las tesis fundamentales que ahora nos interesan. Por un lado, Durkheim toma conciencia de que la indispensable de la religión para todo orden social contempla tan sólo un nivel del discurso sociológico: aquél que habla de ideales y metas comunes. Todo el resto es el emboltorio históricamente cambiante y superficial de la religión. Por otro lado, se nos dice que la necesidad de la religión no significa la restauración de las religiones deistas históricas. Estas han agotado su historia. Por último, se nos dice que el contenido — esencial de todo lo religioso ha de verse expresado en un nuevo consenso fundamental sagrado que no puede tener otro objeto que la persona humana. Como se dice en un curso dictado por la misma época, "Es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus o de Javhe o de Atenea" (LS: 104). La religión de la persona humana es una verdadera religión, si reducimos la religión a sus elementos — esenciales. Y lo es porque concibe la emergencia de una esfera sagrada de la realidad que se pone por encima y como meta de todas las voluntades y acciones Esa realidad se puede expresar de distintas maneras y el hecho — de que las religiones históricas la hayan situado en un espacio inconmensurable con el humano y el social no significa que no se pueda traducir a éstos. "Si bien la dignidad eminente atribuida a las reglas morales nun

ca se ha expresado hasta ahora más que bajo la forma de ciertas concepciones religiosas, no se sigue que no se pueda expresar de otra manera (...) Del hecho de que los pueblos, para expresarla, la hayan convertido en una proyección, en el reflejo de la divinidad, no se sigue que no se la pueda vincular a otra realidad, a una realidad puramente empírica, en la que encuentra su explicación y de la que, por otro lado, la idea de dios no es quizá más que su expresión simbólica" (EM: 9). Lo sagrado se puede, pues expresar de distintas maneras y ésto sin perder su especial eminencia, su trascendencia. El culto a la persona humana no es así más que el equivalente moderno y laico de las religiones históricas. Equivalente que no pierde, sin embargo, su fuerza expresiva ni queda privado de las funciones cumplidas históricamente por la religión. "Dado que la moral aparece por doquier a lo largo de la historia como algo impregnado de religiosidad, es imposible que se desembarace totalmente de tal carácter; en otro caso dejaría de ser ella misma. Un hecho no puede perder una de sus atributos esenciales sin cambiar de naturaleza. La moral dejaría de ser ella misma si dejara de participar de lo religioso (...) Sólo que — pienso que esa sacralidad puede ser expresada y yo me esfuerzo por expresarla, en términos laicos. Y en eso radica, en suma, el rasgo diferenciador de mi actitud. En vez de ignorar y negar con los utilitaristas lo que de religioso hay en la moral, en vez de hipostasiar con los teólogos espiritualistas esa religiosidad en un ser trascendente, me empeño en traducirla a un lenguaje racional, sin quitarle no obstante ninguna de sus características específicas" (1906 d, en SP: 78-9). La secularización no — significa pues la desacralización del mundo, pues la religión es tan sólo una expresión histórica y distorsionada de lo sagrado que ni lo agota ni

lo puede monopolizar.

En todo lo anterior —que en gran parte ya ha sido abordado en el Capítulo IV, V y VI— se muestra cual es la raíz última de la problemática religiosa durkheimiana. Esta no es otra que la aparente contradicción entre dos necesidades: la de la secularización y la del mantenimiento de los diversos simbólicos sagrados. Tal problemática —que en los otros clásicos de la sociología recibirá una formulación diferente— surge ligada de manera clara a una coyuntura histórica. Hemos visto que empieza a entrecerse en SU, pero que se formula claramente en 1898, en el contexto de un artículo importante y polémico por medio del que Durkheim entra de lleno en la polémica nacional sobre el caso Dreyfus. Ya en el Capítulo IV —siguiendo indicaciones de Richter, Duvignaud y La Capra— insinuábamos que esa coyuntura está muy ligada a la aparición de la problemática religiosa. Y ahora podemos comprender por qué El caso Dreyfus se había planteado, sobre todo por parte de los intelectuales, como una polémica nacional sobre el objeto del consenso en las sociedades avanzadas. Las fuerzas que se oponían representaban a dos culturas que sistemáticamente se habían ido enfrentando a partir de la Revolución de 1789: el integrismo católico y el progresismo laico y anticlerical. En última instancia, el problema que se planteaba era si frente y en contra de la vieja religión católica se podía edificar una moral nacional sólida basada en valores individualistas y laicos. La posición de los intelectuales dreyfusards fue matizada, pero todos confluían en una defensa de ese nuevo código ético. Este se planteaba en términos de equivalente expresivo-funcional de la vieja moral cristiana. Durkheim fue el más consecuente con esa posición: el individualismo

había surgido, según él, del cristianismo, pues éste era la primera religión que emancipó al espíritu de la materia y lo puso por encima de ella (EPF: 323). Pero el individualismo también superaba las limitaciones históricas de una religión del más allá y sólo aceptaba como sagrado a algo puramente laico, la persona humana. Y al hacer esto no desgajaba a la sacralidad de lo que había sido su constante histórica, es decir, su especial eminencia, su trascendencia, su augusta autoridad moral. Por otro lado, el caso Dreyfus fue el detonante que permitió que Durkheim tomara conciencia de la indigencia moral moderna, de la falta de un consenso fundamental sobre los ideales y metas últimas. Fue esa coyuntura la que le hizo ver claramente la problematización de la integración de las nuevas sociedades. Además le permitió asistir a un acontecimiento social único: toda una sociedad polarizaba en posiciones irreconciliables y por tanto escindida, desagregada, pero también entusiasmada, dándose a la lucha por ideales últimos, por encima de intereses utilitarios inmediatos. En este sentido, la Francia de esa coyuntura constituía una sociedad en efervescencia, en un trance doloroso y conflictivo de creación de un universo moral nuevo. Durkheim asistió apasionadamente a tal espectáculo y a partir de esa experiencia se empezó a dibujar claramente esa problemática religiosa de que hemos dado cuenta. Esta problemática se conectaría inmediatamente con los pasos que fue dando, a partir de entonces, su discurso teórico en la solución del problema central de la cuestión moral moderna y se fue abriendo ^{en} interrogantes últimos sobre la religión, cuya asunción y contestación se encuentran en las FVR. Analizaremos a continuación éstos dos temas.

Si lo anterior es cierto, resulta entonces que a finales de la deca

da de 1890 empieza a construir una fundamental problemática religiosa alrededor de las relaciones entre la secularización y la desacralización del mundo. Su postura es la de negarse a aceptar la necesidad de ese proceso: un mundo secularizado sigue siendo -o por lo menos necesitaría serlo para seguir constituyendo un mundo humano- un mundo sacralizado, pues la referencia a lo sagrado es constitutiva de toda existencia en sociedad -y por lo tanto humana-. ¿Qué relaciones tiene ésta temática con los cambios que en anteriores capítulos hemos visto que ha sufrido su discurso teórico?. Hay por un lado una conexión sustantiva. La problemática religiosa forma parte central de la cuestión social-moral propia de las sociedades avanzadas. Plantea una hipótesis clara sobre el aspecto dominante de su patología (crisis de integración) así como postula las líneas maestras de su regeneración (reconstrucción de los universos simbólicos sagrados). En éste sentido no es exterior a ella, sino central y veremos que las conclusiones de las FVR abordarán decididamente el tema. Pero hay también una conexión teórica. Hemos visto que en Su se diferencia en el interior del concepto de solidaridad entre regulación e integración. Esta diferenciación será rastreada de manera sistemática en escritos posteriores, sobre todo en aquellos dedicados al estudio del hecho moral. Su resultado es que se vará en la moral misma un claro homólogo de esos dos conceptos. Se trata, como sabemos, del deber y del bien. Pues bien, ambos aspectos en ningún sistema han sido recogidos con más fidelidad y con menos ocultación de sus mutuas tensiones que en el religioso. "Si bien el objeto sagrado no nos inspira temor, por lo menos nos inspira un respeto que nos separa de él que nos mantiene a distancia; y a la vez es objeto de amor y deseo; tendemos a aproximarnos a él; aspiramos a él. He aquí un doble sentimiento que parece contradicto-

rio pero que no por ello deja de darse realmente "(1906 b, en SP: 54). La dualidad de lo sagrado es igual a la dualidad de lo moral: sus objetos nos son extraños, externos y distantes, pero a la vez lo más nuestro, lo más constitutivo de nuestro ser, aquéllo que, por lo tanto, deseamos. Pero además, como ya apuntábamos, tal homología ni es casual ni deja de tener importancia. "Si comparo la noción de sagrado con la de moral, no es tan sólo - con la finalidad de realizar una aproximación más o menos interesante, sino porque es bien difícil comprender la vida moral si no se la aproxima a la vida religiosa" (1906 b. en SP: 54). He aquí el hecho decisivo: La constatación de la dualidad de la solidaridad social y de la moral humana lleva a establecer que existe un nivel paradigmático en el que tal dualidad se — presenta: es el de lo sagrado-religioso. De aquí que, a éste nivel, el análisis de la religión sea central para abordar el análisis de la moral y la solidaridad social. Pero si de la constatación de esa dualidad pasamos al análisis de su modo de articulación, entonces la religión de nuevo se presenta como el fenómeno social crucial. Al hablar de modo de articulación — nos referimos al tema de las relaciones estructurales de las dos dimensiones de la moral y la solidaridad social. En el Capítulo VI, tras un lento análisis de los textos de Durkheim, se ha destacado la existencia de una — articulación jerárquica: el bien es el fundamento del deber. Más concretamente, hemos diferenciado tres niveles: el de los ideales, el de los valores en que se concretan y el de las normas en que se encarnan. Si tomamos en cuenta los textos anteriormente citados de Durkheim en los que se presentaba a la religión como el mundo de los ideales y metas comunes de un — determinado grupo social, entonces el resultado a que llegamos reafirma — la evidencia anterior; la religión se convierte en el plano crucial de la

vida social. Y téngase en cuenta que en éste caso la religión no es vista tan sólo como el paradigma de todo lo social sino, siguiendo una expresión de Poggi (1971: 254), como la meta-institución, aquél nivel de la realidad social que, estando por encima de todos nosotros los fundamenta, los sustenta.

Podemos enunciar los resultados a que llegamos. La problemática religiosa se ha ido generando en la obra de Durkheim de forma parcialmente autónoma, pero también íntimamente conectada con su problemática central. - Por otro lado, la religión se ha convertido en la encrucijada a que Durkheim ha llegado siguiendo muchos caminos. Ha visto que es la institución de la que toda la vida social surge, en la que toda la vida social se resume y expresa, en la que toda la vida social se fundamenta necesariamente. Dado ésto, la aproximación al análisis de tal fenómeno crucial resulta una necesidad. Pero se trata de un análisis que sabe desde el principio las preguntas que se ponen y que sabe, en gran parte, los resultados a que quiere llegar. La lectura de las obras anteriores a FVR nos lo demuestra. Entendamos así las preguntas que se hace: ¿Cómo se explica que toda la vida social haya surgido de la religión? ¿Cómo se explica que la religión sea la institución social paradigmática que contiene en sí tendencias aparentemente contradictorias (bien y deber, amor y miedo, tabú y entrega)? ¿Cómo se explica, por fin, que sea la meta-institución, es decir, que no pueda existir vida social que no la contenga de alguna forma, que toda sociedad se tenga que constituir y sostener religiosamente? Tales son las preguntas fundamentales que encuentran respuesta en FVR. Pero esa respuesta ya está perfilada con anterioridad: su clave radicará en una distinción entre lo -

sagrado y sus formas (religiosas o laicas) de expresión. La comprensión de tal dialéctica constituye la condición para captar cabalmente el discurso sobre la religión.

Una vez aislado éste cuadro, estamos en disposición de comprender - la lógica de los pasos dados por Durkheim. Al aislamiento de la problemática religiosa, a la lenta construcción de las preguntas fundamentales que en ella se contienen, a la intuición de las soluciones finales a que se quiere llegar, se corresponden un ritmo subordinado en la configuración de una definición de lo religioso que pueda recoger en sus rasgos característicos los problemas que se plantean, así como la lenta organización de un material empírico que permita la elaboración de un discurso positivo que no se pierda en la abstracción. El paso que se da en 1899 con el artículo del *Année* no es más que la clara reafirmación de los resultados de la DTS: la religión es un hecho social y su forma y objeto se definen respectivamente por la obligación y lo sagrado. Pero todavía el énfasis se hace sobre los contenidos formales de la definición. En definitiva, no se tiene todavía claro el problema, y sobre todo, en qué consisten sus soluciones. Lo único que se quiere afirmar es el carácter social del fenómeno religioso. El paso siguiente será el que se centre en el análisis de su contenido. Tal paso sólo es posible por la diferenciación entre lo religioso y lo sagrado. Ya sabemos en qué problemas se genera tal diferenciación. A partir de ese momento, se estará en situación de conseguir una definición adecuada de la religión: su objeto es lo sagrado y su sujeto una comunidad de creyentes y practicantes llamada Iglesia. Esta definición aparece ya en el curso 1900-7 y se consolida en FVR.

La organización del material empírico que permita el estudio positivo de la religión sufre también un ritmo peculiar. El paso más decisivo es la ruptura con el material histórico (dominante en la DTS) y la polarización alrededor del material etnográfico. Dentro de éste se especificará más: será el totemismo el objeto de investigación. ¿Qué es lo que le ha podido situar en éste papel protagonista? Anteriormente se apuntaba a la posible influencia de Robertson Smith. Sería de la lectura de éste de dón de Durkheim habría obtenido su hipótesis sobre una religión primitiva y elemental de tipo totémico. Pero está claro que esa influencia sólo podía lograr sus resultados por su conexión con otras interrogantes durkheimianas y, en efecto, lo fundamental a éste nivel es el hecho de que Durkheim partiera de la tesis (ya asentada en la DTS) de que en los orígenes todo era religioso. Desde éste punto de vista, si la religión es la proto-institución, habrá que buscar una religión que se aproxime lo más posibles a tales orígenes. Es decir, ese planteamiento lleva necesariamente a la — búsqueda de la religión originaria. Es dentro de éstas coordenadas dónde ha podido influir la hipótesis de Robertson Smith sobre un primitivo totemismo. Pero con todo, ésta hipótesis no se concreta en el aislamiento de un material firme de investigación hasta bastante más tarde. El análisis del tratamiento del totemismo a lo largo del *Année* permite comprobar ésto. En el *Année* I aparece un artículo sobre los orígenes de la prohibición del incesto cuya tesis final es que tanto el tabú del incesto como la exogamia han de explicarse a partir de las ideas sobre una consustancialidad esencial entre los miembros del clan y del totem: es porque la sangre del totem es tabú por lo que lo es también, para los miembros del clan, cualquier contacto con la sangre de las mujeres que a él pertenecen ya que éstas son

también totem y por lo tanto sufren también sus tabús (1898 a, Année I, en Journal: 83-6). El totemismo aparece así como principio explicativo de instituciones sociales fundamentales. Pero lo que caracteriza al artículo es que no se analiza el totemismo en sí mismo, como un sistema de prácticas y creencias, sino sólo la acción de algunas ideas totémicas sobre las instituciones primitivas. Todavía no se tiene a disposición, y esto es lo primordial, una información suficiente que permita describir en su conjunto el sistema de ideas y prácticas totémicas. Es esto tal vez lo que explica la falta casi total de referencia al totemismo que se da en el artículo del Année II sobre la definición del fenómeno religioso. Sólo en 1902, en otro artículo que aparece en el Année V, el totemismo empieza ya a aparecer claramente como un sistema religioso íntimamente vinculado a un complejo de instituciones. El detonante para éste cambio no es otro que la publicación en 1899 de The Natives Tribes of Central Australia de Spencer y Gillen. La importancia de ésta obra, y la de la que años más tarde publicarán los mismo autores (1904: The Northern Tribes of Central Australian) es enorme. El totemismo empieza a aparecer como un sistema completo y muy complejo de creencias y prácticas. Dando cuenta del caso, Durkheim resalta lo siguiente. "Hasta ahora todo lo que sabíamos sobre el totemismo se reducía a informaciones fragmentarias, desligadas, recogidas de sociedades muy diferentes y que sólo se ligaban entre sí por medio de reconstrucciones. Jamás se había observado de manera directa un sistema totémico en su unidad e integridad. Esta grave laguna ha sido salvada gracias al libro de Spencer y Gillen sobre las Tribus centrales de Australia. Allí éstos investigadores han visto en acción a una verdadera religión del totem y nos la han descrito en toda su complejidad" (1902 a, Année V, en Journal: 315).

El totemismo se convierte así en una religión para la que existe una información sistemática. Esta religión, por demás, se muestra como religión elemental, es decir, que consta de todas las creencias y prácticas que se muestran en las otras religiones. "Hasta ahora (...) el totemismo sólo era para nosotros un sistema de prácticas negativas, es decir, de interdicciones (...) Ahora sabemos que la religión totémica no se limitaba a prescribir abstenciones, sino que implicaba también prestaciones activas, cantos, danzas, plegarias, sacrificios con efusión de sangre (en el sentido de — Smith), banquetes de comunión, etc." (1902 a, Année V, en Journal: 347). De ésta manera Durkheim puede ya aislar el objeto sobre el que ha de desarrollar su investigación. Pero lo curioso es que ya el inicial aislamiento del objeto se vuelve problemático. En efecto, los trabajos de Spencer y Gillen, así como los de Frazer a partir de la información de éstos, empiezan a incorporar interpretaciones sobre el totemismo que lo hacen inutilizable para los propósitos de Durkheim. Es por esto por lo que la recepción de la información va seguida por la crítica de sus interpretaciones. Spencer y Gillen, y también Frazer, habían empezado a poner en duda la consistencia del totemismo. Sostenían que éste no era una religión, sino más bien un sistema de manipulaciones mágicas, y que además no mantenía ningún tipo de relación constante y necesaria con la exogamia y los tabús alimenticios sobre el animal o planta totem (1902 a, Année V, en Journal, 315-21). Durkheim necesita el totemismo y lo defiende en contra de sus observadores. Y es entonces cuando las hipótesis de Robertson Smith quedan definitivamente asentadas. De la argumentación de Durkheim resulta que la exogamia y los tabús alimenticios totémicos constituyen instituciones firmes y necesarias del totemismo (1902 a, Année V, en Journal: 323-43, 343-

-6) y que el totemismo es una religión basada en la consustancialidad - entre los miembros del clan y el animal o planta totem (1902 a, Année V, en Journal: 342-, 344, 350). Tal religión tiene prácticas negativas y positivas. Entre éstas destaca el Intichiuma que es un ceremonial sacrificial basado en la comunión alimenticia entre el totem y el clan (1902 a, Année V, en Journal: 345, 348).

La posición de Durkheim es pues muy significativa. Estando a la bús queda de la religión originaria, la aisla en el totemismo. Y éste aislamiento lo hace aún en contra de aquéllos que le han brindado la información sobre él. A partir de entonces, hay ya algo firme que ninguna eviden cia empírica puede destruir. El otro artículo sobre el tema, que Durkheim publica en el Année VII, aparece también dentro de esa dialéctica de recep ción y crítica interesada de las informaciones de Spencer y Gillen. Durkheim defiende sus ideas sobre ^{el} totemismo a pesar de las informaciones empíricas en contra, y lo hace porque sus preguntas, definiciones e hipótesis sobre la religión ya están preparadas y el material etnográfico que ha aislado le parece, tal como está, especialmente adecuado para el caso. A partir de ese momento, la fusión entre el totemismo y su teoría de la religión será firme y superará toda dificultad. FVR es prueba de ello.

2.- Análisis de FVR

A lo largo de todo éste segundo apartado del Capítulo vamos a desarrollar un análisis detenido de FVR. Sabemos ya de que problemas parte ésta obra, cuáles son sus metas y cuáles los pasos que se fueron dando pa

ra hacerla posible. Pocas obras de Durkheim, a no ser tal vez su tesis doctoral sobre la división del trabajo, sufrieron un ritmo de elaboración tan pausado. Pocas otras obras están tan anunciadas por escritos anteriores. Durkheim había ido acumulando material que, sin esperar el resultado final, se había ido dictando en sus cursos universitarios o publicando en artículos de revista. Sabemos ya que las tesis de FVR se habían ya presentado en el curso sobre los orígenes de la religión de 1906-7 (1907 f). Lo mismo ocurre con otras partes de la obra. Lo que aparecerá en FVR como Capítulos II y III del primer libro (Crítica de las teorías animistas y naturalistas de la religión) es publicado en 1909 en la Revue Philosophique (1909 c) y lo que aparecerá como introducción a la obra (Sociología de la religión y sociología del conocimiento) En la Revue de Métaphysique et de Morale también en el mismo año (1909 d). De éste modo, la obra de 1912 - resulta convenientemente anunciada y sus tesis aparecerán más como culminación y síntesis de algo anterior y ya conocido que como una innovación inesperada.

A lo largo de todo éste segundo apartado vamos a analizar sucesivamente los presupuestos metodológicos que se explicitan en la obra, su nueva definición de los fenómenos religiosos, para pasar por último al análisis de la religión totémica.

2.1. Principios metodológicos

La posición de Durkheim es peculiar en relación a la tradición de que surge, es decir, en relación a la ciencia "laica" de la religión

que se había ido construyendo ^{en} la segunda mitad del XIX y principios del XX. La peculiaridad de su posición radica en la complejidad de sus relaciones con el objeto y los métodos de tal ciencia. Decimos relaciones complejas porque en Durkheim hay a la vez un estricto continuador y un radical innovador. Continuador en cuanto al objeto que tal ciencia quiere alcanzar; innovador en cuanto a los métodos que, para alcanzarlo, debe utilizar. Al analizar a lo largo de ésta sección los principios metodológicos de FVR veremos la corrección de ésta interpretación.

¿Cuál es el objeto de FVR? Nos planteamos su objeto inmediato y por lo tanto dejamos a parte el tema que hemos analizado en la sección 1.2. y que retomaremos más tarde. ¿Se trata del totemismo australiano o de la religión en general? El título mismo de la obra ya hace difícil resolver éste dilema. Recordémoslo: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Durkheim parece oscilar entre lo que hoy en día nos parecen dos polos distintos: un sistema particular de religión y la religión en general o sus formas elementales y por tanto universales. Pero ésta oscilación lo es sólo para nosotros, no para Durkheim. - Para él no existe ninguna posible Tensión ni incongruencia en el título de una obra que estudia un determinado sistema religioso y dice estudiar también la religión en general. En esto, en tal determinación del objeto de su investigación, Durkheim reproduce las notas más sobresalientes de la ciencia de la religión de su época. Analicemos más en concreto la determinación de ese objeto. Durkheim avisa inmediatamente de que si bien su estudio se centra en una religión, lo hace porque es la más primitiva y porque

nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (FVR: 2). Por lo tanto a lo que se quiere llegar es a ese aspecto fundamental de la naturaleza del hombre que es la religión, es decir, a explicar en qué consiste la religión por encima de sus manifestaciones históricas concretas. "Lo que quisieramos es encontrar el medio de establecer las causas, siempre actuantes de que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosos" — (FVR: 11). Es éste el verdadero objeto a que se quiere llegar. El totemismo, o aún más concretamente el sistema totémico australiano, representa tan sólo la mejor vía para llegar a él. Y puede serlo en base a dos argumentos decisivos que después veremos cómo se concretan en el caso del totemismo. Estos dos principios argumentales los podemos enunciar así: realismo conceptual y evolucionismo.

Por realismo conceptual entendemos aquel principio firme en la teoría de Durkheim de que la religión constituye un género real del que las distintas religiones son especies determinadas. Dado que cada especie debe reproducir la forma general, su estudio permite llegar a la explicación del género mismo. Este principio se muestra con bastante profusión a lo largo de FVR. "Dado que todas las religiones son comparables, ya que todas constituyen especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes" (FVR: 6). Los conceptos, pues, no son nómina, ni construcciones de la inteligencia, sino realidades que se muestran en manifestaciones finitas. Esto hace que, como se dice en el texto anterior, en cada una de esas manifestaciones se ha y an de mostrar necesariamente —

sus elementos esenciales. He aquí cómo se enuncia ésta necesidad. " En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que unos y otros han podido adoptar, tienen en todos el mismo significado objetivo y cumplen las mismas funciones. Son los elementos permanentes que constituyen lo eterno y humano de la religión; constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se traduce cuando se habla de la religión en general" (FVR : 6). Es pues la religión lo que se muestra a través de las distintas religiones. Pero es el estudio de éstas lo que nos permite llegar a establecer en qué consiste la religión. Es ésto lo que legitima el estudio del totemismo y el hecho de que su estudio sea contemporáneamente el de la religión en general. Todas las religiones, se nos dice, "son religiones en base al mismo criterio (...) Así pues si nos dirigimos a las religiones primitivas no es con la intención de despreciar a la religión de manera general, ya que éstas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, cumplen el mismo papel, dependen de las mismas causas" (FVR: 4). Más tarde abundaremos en las razones que determinaron la elección del totemismo. Por ahora queremos resaltar que esas razones se basan en éste principio del realismo conceptual que permite llegar a la religión por medio de una o las religiones.

Pero hay más. En la determinación del totemismo como objeto de estudio interviene también decisivamente el principio evolucionista, Durkheim declara de manera franca que su estudio pretende llegar a resolver el problema del origen de la religión. "El estudio que emprendemos es una manera

de retomar, pero bajo nuevas condiciones, el viejo problema del origen de la religión" (FVR: 10). Más tarde veremos en qué consisten esas nuevas condiciones. Ahora mostraremos la lógica del argumento evolucionista. Todo estudio sobre una institución requiere convertirse en estudio sobre sus orígenes porque, como ya hemos visto en otras ocasiones, se identifica lógica e historia. Esto significa que lo que se va dando históricamente es desarrollo de un embrión lógico que ya contenía sus posibles formas de expresión y que, por otra parte, lo que se da en los principios es una concentración de los elementos lógicos (estructurales) fundamentales. De aquí que para captar la esencia de algo haya que ir a los orígenes, pues es entonces — cuando aquéllo se muestra en toda su desnudez y necesidad. Por lo tanto, — el estudio de una institución ha de ser estudio de sus orígenes. Para comprender cualquier institución dice Durkheim, "hay que empezar por remontarse hasta su forma más primitiva y simple, intentar dar cuenta de los caracteres por que se define en ese periodo de su existencia, para después hacer ver cómo poco a poco se ha desarrollado y complicado, cómo se ha convertido en lo que es en el momento en que se toma en consideración" (FVR: 4-5). Por lo tanto, para estudiar y captar la esencia de la religión constituye el mejor método remontarse a sus orígenes, porque allí se condensan de forma especialmente nítida sus elementos fundamentales y nunca negados a lo largo de su posterior desarrollo. Todo prior histórico es un potior lógico. De aquí el recurso al totemismo como religión de los orígenes para estudiar la religión en sí.

En base a éstos dos argumentos se hace posible constituir el objeto de FVR. El totemismo resulta ser una religión y además la religión más pri-

mitiva. De aquí el objeto final (idéntico al que había estudiado la tradicional ciencia de la religión): la religión en sus orígenes o el origen de la religión.

Pero si por su objeto FVR se asemeja a muchos otros tratados de la época, por el método que quiere utilizar se separa de ellos. De entre las propuestas críticas que Durkheim lanza a éste nivel son dos las fundamentales: la crítica contra la escuela antropológica inglesa y la crítica contra la tradición iluminista. En éstas dos críticas se mostrará en qué consisten esas nuevas condiciones bajo las que Durkheim dice abordar un viejo problema.

La crítica contra la escuela antropológica inglesa aparece en FVR — como comentario a las insuficiencias del método comparativo utilizado por Frazer. La crítica había sido una constante ya en los números del *Année* — (ver Mauss, 1968, I: 93-4, 109-16). Durkheim dice lo siguiente. "Esta escuela no intenta situar a las religiones en los medios sociales de que forman parte ni diferenciarlas en razón de los diferentes medios con los que están relacionadas. Muy por el contrario, (...) su meta es la de alcanzar, más allá de las diferencias nacionales e históricas, las bases verdaderas de la vida religiosa. Se supone que el hombre posee por sí mismo, en virtud de su constitución propia e independientemente de su condicionamiento social, una naturaleza religiosa y se tiene el propósito de determinarla" (FVR: 132). La escuela inglesa prescinde de la historia y de la sociedad para alcanzar un objeto legítimo: la religión. Y lo hace por medio de un método comparativo que, bajo la apariencia de respeto por los datos, los —

manipula al descontextualizarlos. Su procedimiento favorito consiste en rastrear el estatuto de una determinada creencia o práctica religiosa a lo largo de todos los sistemas religiosos posibles. A partir del análisis de los datos así descontextualizados, llega a establecer en qué consiste el fundamento humano universal de tal creencias o práctica. Pero al hacer ésto, rompe realmente con los imperativos de toda metodología inductiva ya que separa los datos que utiliza de los sistemas religiosos y sociales a que pertenecen y dentro de los que es dado establecer su significado o su función. Durkheim propone romper con esos vicios metodológicos y dibuja una alternativa. "Para el sociólogo como para el historiador los hechos sociales están en función del sistema social del que forman parte; no se los puede comprender cuando se los separa de aquél. Es por lo que dos hechos, pertenecientes a dos sociedades diferentes, no se pueden comparar — fructíferamente por la sólo razón de que parezca que se asemejan, sino que es preciso además que esas mismas sociedades se asemejen, es decir, no — constituyan más que variedades de una misma especie" (FVR: 133). Esta alternativa se proyecta en tres direcciones. En primer lugar, asienta la necesidad de que la religión se estudie a partir de sus manifestaciones empíricas (hechos religiosos). Es estéril toda ciencia que intente captar inmediatamente la esencia de su objeto y no recorra un largo itinerario a través de los datos. En segundo lugar, se establece que todo hecho religioso ha de ser estudiado en el interior del sistema que forma con otros hechos del mismo tipo. No es correcto aislar una creencia o una práctica del sistema religioso en que está inserta. En tercer lugar, se prescribe que todo sistema religioso ha de ser estudiado en el seno del sistema social a que pertenece y con el que mantiene especiales relaciones expresivo-funcio

nales. No cabe descontextualizar socialmente un sistema o una institución, ni es lícito comparar sistemas o instituciones prescindiendo del punto de referencia del sistema social general a que pertenecen. De éste modo, se establece un criterio firme de cómo debe abordar la sociología el estudio de la religión: Ciencia de hechos que forman un sistema que, a su vez, está inserto dentro de un sistema social más amplio .

Pero éstas iniciales indicaciones metodológicas quedarían esterilizadas si el cometido que se le asignara a la ciencia fuera simplemente el de reducir los hechos de que trata a puras ilusiones sin fundamento. Aquí es dónde se inserta esa anunciada crítica contra la tradición iluminista. Según Durkheim, el tradicional simplismo iluminista sigue dominando el desarrollo de la ciencia de la religión. Como fruto de ello, ésta sigue considerando al hombre religioso desde una perspectiva intelectualista y a la religión como un simple sistema de errores que la ciencia se encargará de disipar. Esta actitud es especialmente visible en las teorías dominantes sobre la religión primitiva. Tanto para los animistas (FVR: 97-8) como para los naturalistas (FVR: 114-7) el hombre religioso primitivo no es más que un malogrado filósofo que intenta infructuosamente explicar el misterio de su vida (caso primero) o el misterio del universo (caso segundo), y el sistema de creencias y prácticas religiosas nada más que un colosal error, un tejido de ilusiones que no responden a nada. Tal actitud es, según Durkheim, estéril y errónea. Estéril porque no hace más que contraponer la ciencia a la religión, sin conseguir su cometido que no es otro que hacer la ciencia de la religión. De aquí un primer principio que Durkheim destaca vigorosamente: la sociología o la ciencia de la religión no es -

"una máquina de guerra contra la religión" (FVR: 2-3). Es decir, no se enfrenta a ella para disolverla, sino que se acerca a ella para explicarla. Pero además la actitud criticada es errónea ya que olvida que algo - que es y ha sido a lo largo de toda la historia de la humanidad no puede reducirse a una pura ilusión sin fundamento. "Constituye un postulado - esencial de la sociología que una institución no puede basarse en el error y la mentira: en caso contrario no se habría mantenido. Si no se fundara en la naturaleza de las cosas habría encontrado resistencia en éstas sobre las que no habría podido triunfar. Así pues, cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas, lo hacemos con la seguridad de que se enraizan en la realidad y la expresan" (FVR: 3). He aquí el principio fundamental sobre el que se asienta toda la teoría de la religión que se desarrolla a lo largo de la obra. La religión constituye una experiencia humana que se ha repetido y mantenido a lo largo de la historia y, como toda experiencia que no se ha disipado inmediatamente, ha de responder a alguna realidad. Ha de ser experiencia de algo. "Todo nuestro estudio se asienta en el postulado de que el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser puramente ilusorio (...) Admitimos pues que las creencias religiosas se asientan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un sentido, inferior al de las experiencias científicas, aún cuando sea diferente" (FVR: 596). La religión es, pues, la experiencia de una realidad y el descubrimiento de qué realidad sea esa es el verdadero cometido de la ciencia de la religión. Pero nos equivocaríamos si interpretáramos éste principio metodológico de una forma precipitada. LO haríamos así si supusiéramos que la realidad que fundamenta la experiencia religiosa es transparente para la conciencia de los creyentes. "Del he

cho de que exista, si se quiere, una "experiencia religiosa" y del hecho de que ^{de} alguna manera tenga fundamento (...) no se sigue en absoluto que la realidad que la fundamenta sea objetivamente conforme a la idea que se hacen de ella los creyente. (...) Si bien las impresiones que sienten los fieles no son imaginarias, no obstante no constituyen intuiciones privilegiadas" (FVR: 597). Esto es decisivo. La propuesta que Durkheim hace es que si bien toda religión responde a una experiencia real ésta realidad no es inmediatamente accesible a la conciencia y por tanto no existe ninguna necesidad de que la manera en que el creyente la concibe se adecue objetivamente a ella. En definitiva, el creyente percibe algo y ese algo es real, pero no sabe, o se equivoca cuando dice que sabe, en qué consiste exactamente ese algo. En sí la propuesta de Durkheim es compleja pues, construida como crítica anti-iluminista, parece que acaba por reproducir lo criticado. En efecto, la conclusión lógica^a que llega es que las creencias religiosas son erróneas en cuanto que no constituyen una fuente inequívoca de interpretación sobre la experiencia que expresan. Pero a pesar de esto, sigue distanciándose del iluminismo en un aspecto fundamental: - la equivocación del creyente sobre el contenido de su experiencia no significa que no exista ninguna experiencia, ni, por lo tanto, que no haya ninguna realidad que se dé en esa experiencia. A pesar de que el creyente se equivoque en lo que cree percibir no se equivoca en la percepción misma, porque existe real percepción de algo. Este es el punto decisivo, la hipótesis fundamental.

La trascendencia de éste principio metodológico es enorme ya que se puede decir que toda la investigación desarrollada en FVR no constituye

más que su explotación sistemática. Esta se desarrolla en tres planos diferentes, que ya Lukes (1973: 462) ha destacado. En primer lugar, en un plano genético. Supone que existe una realidad que genera la experiencia de lo religioso y que se trata de una realidad oculta aunque agente. El cometido de la ciencia de la religión —a diferencia del de la conciencia ingenua del creyente— es aislarla. En segundo lugar, en un plano expresivo. Su pone que la realidad que genera ^{la} experiencia resulta recogida y expresada — en el sistema de creencias y prácticas que se genera en ella. En base a — ésto el análisis de las distintas creencias y prácticas habrá de desvelar cómo se muestra esa realidad subyacente en ellas y, a la vez, cómo, a pesar de ello, resulta opaca para la conciencia inmediata. En tercer lugar, en un plano funcional. Supone que la realidad que genera, y se expresa en, la experiencia religiosa se mantiene por medio de ésta última. En base a ésto, el análisis de las creencias, pero sobre todo el de las prácticas religiosas, habrá de mostrar de qué manera el sistema religioso establece mecanismos necesarios para el mantenimiento de esa realidad, es decir, cumple — funciones en su reproducción. En definitiva, el principio que establece la realidad y verdad de la experiencia religiosa lleva a buscar esa realidad que la genera, que se expresa en ella y para la que cumple funciones fundamentales de mantenimiento. El posterior análisis del sistema de creencias y prácticas totémicas nos servirá para comprender la enorme operatividad de éste principio.

2.2. Definición preliminar de la religión

Aclarado el objeto y destacadas las innovaciones metodológicas

introducidas para estudiarlo, el paso siguiente consiste en aproximarse a la definición misma del objeto. ¿Qué entiende Durkheim por religión? Téngase en cuenta que ésta pregunta se refiere no a cómo explica la religión, sino a cómo delimita ese tipo específico que es la religión. Ya hemos visto que en 1899 Durkheim había intentado llegar a una definición de éste tipo, y hemos marcado sus límites. Veremos ahora cuales son los resultados a que se llega en FVR y después intentaremos establecer cuáles son las relaciones con 1899 y cuáles las implicaciones que la nueva definición tiene cara al desarrollo de la nueva teoría de la religión.

Hay muchos niveles en los que la definición de la religión de FVR reproduce los rasgos de la del artículo del Année II. Se trata también de una definición preliminar que quiere aislar rasgos inmediatamente perceptibles; sin prejuizar su íntima esencia (FVR: 32). Por otro lado, también se distingue entre los fenómenos religiosos y la religión, estableciendo que ésta no es más que el sistema que aquéllos forman y que la definición ha de partir de los fenómenos para llevar después al sistema (FVR: 49). Además, se sigue la misma arquitectura consistente en construir una crítica inicial de las definiciones alternativas para acabar, por el argumentum per eliminationem, legitimando la propia como la única adecuada a la naturaleza de los hechos (FVR: 33-49). Por último, también se basa en la diferenciación de dos tipos de fenómenos religiosos, las creencias y las prácticas, estableciendo el principio de que es la definición de las creencias la que debe anteceder a la de las prácticas, pues el objeto de éstas sólo se conoce por lo que aquéllas refieren (FVR: 50). Pero ya a partir de ese momento empiezan a hacerse a la luz cambios radicales en relación a las -

ideas expuestas en 1899. El punto neurálgico de ruptura es la definición de las creencias religiosas. Estas no se definen por la genericidad de su forma (obligación), sino por lo característico de su contenido, del objeto a que se refieren. Lo propio de éste es la suposición de una radical diferenciación de la realidad en dos órdenes distintos, el de lo sagrado y el de lo profano. "Suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que conciben los hombres en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente en base a dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras sagrado y profano. La división del mundo en dos dominios que comprenden el uno todo lo que es sagrado, el otro todo lo que es profano, constituye el rasgo distintivo del pensamiento religioso" (FVR: 50-1). El contenido de las representaciones religiosas supone esta radical dicotomía del mundo. Pero más concretamente, las representaciones religiosas constituyen el conjunto de creencias (mitos, leyendas, dogmas) "que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuye, su historia, las relaciones que mantienen entre sí y con las cosas profanas" (FVR: 51). Así pues, dada la suposición de un mundo radicalmente escindido entre lo sagrado y lo profano, el sistema de representaciones religiosas se caracteriza por ser la fuente de información sobre lo sagrado. Lo sagrado constituye su objeto específico y en base a él se diferencian del resto de las representaciones (sociales o no) que se refieren a otros contenidos. Dada ésta definición, el polo de todo el interés ha de desplazarse entonces hacia la caracterización de ese contenido sagrado. ¿Qué es lo sagrado? Téngase en cuenta que la pregunta se refiere a qué cosas se nos presentan como sagradas o de qué cosas nos dicen las creencias religiosas que son sagradas. El tema será abordado en profundidad al ana-

lizar las creencias totémicas, pero ya Durkheim adelanta un criterio fundamental: las cosas sagradas constituyen hierofanías. El término hierofanía lo recogemos de Mircea Eliade por su especial adecuación para dar cuenta de las ideas que Durkheim explicita. El término "no expresa más que lo que está implícitamente en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra" (Eliade, 1973: 19). Es decir una hierofanía es la expresión de lo sagrado (algo abstracto, un nivel óntico) en una cosa determinada. Decir que las cosas sagradas no son más que hierofanías significa que en ellas se muestra lo sagrado con independencia de cuáles o qué sean ellas. En principio, para volver a Durkheim, las cosas sagradas son muy variadas: pueden serlo una cosa ideal, una cosa material, un rito o una fórmula determinada (FVR: 51). En definitiva, "el círculo de objetos sagrados no se puede determinar de una vez por todas; su extensión es infinitamente variable según las religiones" (FVR: 51). Y es así porque no existe para la religión en general, ni para una religión en particular, ninguna cosa que sea intrínsecamente sagrada, sino sólo un objeto en el que se da ocasión a una hierofanía, a una manifestación del orden sagrado de la realidad. ¿Qué es entonces lo que caracteriza a éste? No es otra cosa que sus especiales relaciones con ese otro orden de la realidad llamado profano. Sería insuficiente decir que lo sagrado es tan sólo "superior en dignidad y poder" a lo profano (FVR: 51), porque entonces se trataría de una diferencia cuantitativa y con ellos se supondría la comensurabilidad de los dos órdenes (FVR: 52-3). La diferencia es mucho más radical. Se trata de una diferencia óntica: lo sagrado y lo profano son heterogéneos y además de manera absoluta. "Lo que hace que ésta heterogeneidad baste para caracterizar a ésta clasificación de las cosas y la diferencia de cualquier otra es que es muy

particular: es absoluta" (FVR: 53). Es ésto lo que explica que a las cosas profanas y a las sagradas se las ubique en coordenadas espacio-temporales diferentes, en dos órdenes de realidad caracterizados por su solución de continuidad. Pero además, la radical heterogeneidad va acompañada por el antagonismo: "Esta heterogeneidad es incluso tal que degenera con frecuencia en un verdadero antagonismo" (FVR: 54). Antagonismo que se muestra en la oposición, en la lucha de esos dos órdenes ónticos. De aquí también que resulten órdenes que no se deben poner en contacto, pues todo contacto no — suele sino generar luchas y desarreglos. "Entre esas cosas concebimos una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto (...). La cosa sagrada es, por excelencia, lo que el profano no debe, no puede tocar con impunidad" (FVR: 55). Todo contacto es peligroso porque constituye una profanación o una consagración, es decir, un radical cambio de estado óntico que sólo se puede cumplir con especiales precauciones. Más tarde, al analizar las creencias y prácticas totémicas, mostraremos éstos principios de distinción en acción en el interior de un sistema religioso. Lo sagrado queda, pues, definido como lo radical o absolutamente heterogeneo de, antagónico a, e intangible por, lo profano. Dos órdenes pues de realidad entre los que existe radical ruptura, un vacío óntico.

Si las creencias se definen por el contenido sagrado de que informan, las prácticas religiosas lo hacen por el objeto o sujeto sagrado a que se dirigen. "Los ritos son reglas de conducta que prescriben la manera en que el hombre debe actuar en relación con las cosas sagradas" (FVR: 56). En — ello se nos dice pues cómo debemos actuar en relación a lo sagrado para —

que no lo profanemos o para que nos consagremos. Dadas éstas definiciones parece que la religión no es sino el sistema de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas. Esta es sin duda su definición, pero sólo - la preliminar (FVR: 56), ya que en ella no se contiene ningún criterio que permita diferenciar a la religión de la magia. En efecto, la magia es también un sistema de creencias y prácticas sobre lo sagrado (FVR: 59) y si no existiera ningún otro criterio definitorio habría que identificarla con la religión. Tal identificación constituiría un error ya que históricamente los sistemas de creencias y prácticas religiosos y mágicos se han enfrentado entre sí. Tiene que haber, pues, un criterio adicional que defina separadamente a la religión. Y éste criterio lo encuentra Durkheim en su carácter eclesial. "Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que le son solidarios. Las creencias no se admiten a título individual por parte de todos los miembros de esa colectividad, sino que constituyen algo propio del grupo y lo unifican. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traduce esas representaciones comunes en prácticas idénticas, es lo que se llama una iglesia. Pues bien, no se encuentra en la historia religión sin iglesia" (FVR: 60). Nótese que se trata de un rasgo definitoria de la religión a nivel de sus relaciones con la magia. Da por sentado, pues, que la magia supone lo contrario: una relación puramente utilitaria que no une a los que creen en ella o la practican. Como dice expresivamente Durkheim, "no existe iglesia mágica (...) el mago tiene una clientela, no una iglesia." (FVR: 61, 62). Y esto nos dice en qué sentido se habla de una iglesia. No

se trata de que toda religión conozca una estructura organizativa más o menos jerarquizada en la que existan unos especialistas de lo sagrado netamente diferenciado de la masa de los fieles. Aunque el término utilizado sea equívoco, Durkheim especifica su sentido en múltiples ocasiones. "Una iglesia no es simplemente una organización de sacerdotes; es la comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes" (FVR: 63). Es decir, por Iglesia se entiende una comunidad cuyos miembros tienen una fe y practican unos mismos ritos, sin prejuzgar que exista una organización jerarquizada y especializada para administrarlos. Así pues, la definición de la religión sólo contiene a la iglesia en ese sentido y por ésto por lo que conviene traducir el término estrictamente por comunidad moral de fe y culto, sin desmarcarlo del significado que Durkheim le dió. Aclarado ésto, surge ya en su sentido exacto la definición que Durkheim propone. "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que se refieren a cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas" (FVR: 65). La definición se edifica sobre tres pilares: El primero es idéntico al de 1899: consiste en destacar la solidaridad, la unidad entre las creencias y las prácticas. No hay culto sin fe, ni fe sin culto. Sin duda, son las creencias las que nos informan sobre las prácticas, pero ésto no quiere decir que sean determinantes sobre ellas. Muchas veces lo cierto - es lo contrario, pues las creencias no surgen sino para interpretar prácticas preexistentes. Pero con independencia de la prioridad temporal, lo importante es destacar la mutua compenetración y proyección de prácticas y creencias. El segundo elemento de la definición es el que se refiere al

contenido y el objeto final de creencias y prácticas: lo sagrado. La religión se define por referencia a un orden de realidad incommensurable - con el profano. Es ésto lo que la especifica, y más adelante intentaremos evaluar los límites de tal definición. Por último, el tercer elemento lo constituye la comunidad moral o iglesia, entendida en el sentido anteriormente establecido. Resulta de ésto que cuando existe un sistema integrado de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, sostenidas por una comunidad, existe una religión. Veremos más adelante que un tipo tal de definición tiene enormes implicaciones sobre esa problemática de la secularización-sacralización del mundo que veíamos en una sección anterior.

La nueva definición difiere en dos aspectos fundamentales de la de 1899. En primer lugar, por permitir distinguir a la religión de la magia. Sin duda, ésta distinción se había intentado en 1899 pero se había llegado a resultados pobres. En efecto, se sostenía que era imposible aislar un criterio radical de distinción, pues lo mágico y lo religioso se mezclan continuamente, y por otro parte, se decía que tan sólo en relación a los hechizos era claramente diferenciable la religión. Aquéllos no se referían a las cosas sagradas, y por lo tanto no se basaban en creencias obligatorias (1899 a, Année II, en Journal: 158-9). Ahora por el contrario, se establece que, al nivel de su referencia a una esfera sagrada de realidad, religión y magia son indiferenciables pues ambas la suponen, - pero que se distinguen respectivamente por su carácter social y asocial. En el logro de éste criterio de distinción es fundamental la influencia del trabajo que Mauss y Hubert publicaron en el Année VII: "Esquisse d'une théorie générale de la magie". En éste trabajo destacaban sus auto-

res dos rasgos esenciales de la magia. En primer lugar, que los ritos mágicos basan su eficacia en la acción de un poder impersonal del tipo del que en Polinesia se llama mana, principio que es un género del que lo sagrado constituye una especie (Hubert y Mauss, en Mauss, 1973: 90-112). En segundo lugar, que las prácticas mágicas tienden hacia el maleficio, hacia lo insocial, hacia la ocultación. "Llamamos así a todo rito que no forma parte de un culto organizado, rito privado, secreto, misterioso y que tiene como límite hacia el rito prohibido " (Hubert y Mauss, en Mauss, 1973: 16). Durkheim no hará más que coger y explotar estos resultados. El segundo se convierte en el criterio distintivo entre la magia y la religión. El primero (el principio mana) será identificado con lo sagrado en general y recibirá un tratamiento sistemático a lo largo de toda su obra. Sin duda, en éste caso Durkheim irá más allá de lo ^{que} Hubert y Mauss hubieran deseado. Mauss nos lo refiere así. "En nuestra memoria sobre la magia hemos aislado un gran número de elementos comunes entre la magia y la religión, hemos probado que ambas activaban los mismos mecanismos mentales, pero en particular, hemos destacado en su base, como en la base de la religión, una vasta noción común que hemos nombrado con un término tomado de la lengua melanesio-polinesia, mana. Esta idea es quizá más general que la de sagrado. Más tarde, Durkheim ha intentado deducirla sociológicamente de la noción de sagrado. Nosotros nunca estuvimos seguros de que tuviera razón y yo sigo aún hablando de fuerzas mágico-religiosas. En cualquier caso se presentaba, como la noción de sagrado, a la manera de una categoría " (Mauss 1979: 218). Sin duda, como subraya Lévy Strauss (1973: XLI), Mauss y Hubert se habían adelantado a las FVR en la utilización de un concepto tan fundamental como el de mana. Puede ser muy bien que Durkheim lo tomara de

ellos. Pero ya es característico el sesgo que introduce en su utilización: Iguala el mana con la noción de sagrado en general. Y lo hace, como dice Mauss, deduciéndolo sociológicamente de la noción de sagrado. Esto indica el carácter central y último de concepto de sagrado en la nueva sociología durkheimiana de la religión. Lo sagrado es la última forma de expresión en relación a la cual todos los otros conceptos religiosos no son - más que especies subordinadas.

Es éste el rasgo en base al cual se diferencia más tajantemente la definición de FVR de la de 1899. La referencia a lo sagrado abre el problema de analizar el contenido de la religión, el objeto hacia el que se lanzan sus prácticas y a que se refieren sus creencias. La pura forma - (obligatoriedad) deja de ser el núcleo de la definición. Al hacer esto, - Durkheim está siguiendo la lógica de las preguntas que hemos visto que se han suscitado según se ha ido constituyendo su problemática religiosa. Como destaca Karady, "la sustitución, en el vocabulario de la escuela sociológica, de la palabra "religioso" por la palabra "sagrado" determina a la vez un alargamiento considerable del campo semántico del concepto. - En efecto, dado que lo sagrado aparece como un término de una pareja de oposiciones puesta paralelamente a esa otra pareja que es lo colectivo y lo individual, tiende a cubrir todo el dominio de la vida colectiva. Se define menos como un conjunto de hechos que cubre funciones específicas en la sociedad que como la esfera de lo social por excelencia, la función esencial de la vida en común en tanto que transfiguración de la sociedad que realiza su integración simbólica". (Karady, 1968: XXIX-XXX). Punto éste fundamental. Por la definición de la religión por su referencia a lo

sagrado, Durkheim consigue trascender el marco estrecho de lo puramente religioso y abrirse hacia aquella instancia de la realidad social que se ha expresado siempre en la religión pero que no se agota en ella. Lo sagrado constituye una esfera de la realidad que supera a lo puramente religioso y que abre la posibilidad de resolver el problema central del equivalente laico de la religión, así como el otro problema de la integración simbólica de las sociedades organizadas. De éste modo, la integración aparece como el punto final de una investigación sobre una problemática muy amplia para la que la religión, o más bien el discurso sobre la religión, constituye una vía especialmente adecuada de acceso.

Por otro lado, la definición conseguida tiene la virtud de delimitar claramente el problema de la religión, conteniendo además sus soluciones. En primer lugar plantea -si tenemos en cuenta las innovaciones metodológicas que hemos referido anteriormente- un problema central: ¿cuál es la experiencia "real" que provoca esa dicotomía entre lo sagrado y lo profano? "Hay que preguntarse, dice Durkheim tras enunciar su definición, entonces qué es lo que ha podido determinar que el hombre vea en el mundo - dos mundos heterogéneos e incompatibles, aún cuando no parece que exista nada en la experiencia sensible que le debiera sugerir la idea de una dualidad tan radical" (FVR: 58). Téngase en cuenta además que ésta pregunta sobre la génesis de la dicotomía sagrado/profano se abre, en seguimiento del mismo principio, hacia otras preguntas sobre cómo esa realidad que genera la ideación de lo sagrado se expresa en la religión y de qué manera la religión cumple funciones fundamentales para la conservación de esa realidad generadora y expresada. Pero además, la definición de la religión conecta éstas preguntas con otra fundamental: ¿qué relación existe entre la dicotomía sagrado/profano y el "soporte" de toda religión, es decir, -

esa comunidad de fé y culto llamada iglesia? ¿Por qué toda experiencia de lo sagrado es experiencia eclesial? Tales son los dos grandes grupos de interrogantes que FVR ha de contestar por medio del análisis del totemismo. La clave de las contestaciones radica en que en los términos - de las interrogantes está ya la misma solución. Es decir, es la dialéctica entre lo sagrado y la comunidad de fé y culto la que resuelve todos los interrogantes. Vemos así que, como en tantas otras ocasiones, la definición "preliminar" no constituye una primera aproximación ingenua al tema, sino que contiene ya toda sus soluciones. Es más bien una definición final porque anuncia y contiene claramente, en los términos que recoge, la explicación final.

2.3. La religión totémica.

A lo largo de los distintos subapartados de ésta sección vamos a ir mostrando los pasos que dá Durkheim en el análisis de la religión - totémica. En primer lugar, analizaremos cuáles son las razones que Durkheim aduce para escoger el totemismo como materia de análisis en una obra que, como hemos visto, quiere elaborar una teoría de la religión en general. Pasaremos después a centrarnos en el análisis de las nociones cruciales de tal religión, las cosas sagradas o totems, para pasar acto seguido a explicar como se genera y de qué manera ésa génesis aporta nueva luz sobre la génesis de la religión en general. Acto seguido, analizaremos algunas creencias centrales del totemismo, en las que mostraremos un sistema simbólico-expresivo de esa realidad última que constituye la experiencia

generadora de la religión. Una vez cerrado el apartado de las creencias, pasaremos al de las prácticas, en cuyo análisis destacaremos las funciones que cumplen para el mantenimiento de esa realidad generadora y expresada que hemos encontrado al analizar las creencias. De éste modo, conseguiremos una exacta comprensión de lo que caracteriza y explica al totemismo que, dentro de la lógica del discurso durkheimiano, constituye a la vez caracterización y explicación de lo propio de la religión.

2.3.1. El totemismo como forma elemental de religión

Hemos visto que uno de los cambios decisivos en la constitución de la sociología durkheimiana de la religión se refiere al material empírico a partir del cual se empieza a construir tal discurso. Si en la DTS tal material lo constituía -en coherencia con la formación histórica de Durkheim- las religiones históricas (judía, griega y romana, básicamente), a partir de entonces empieza a recibir una creciente atención el material etnográfico. Todo esto hay que entenderlo dentro de un cambio de actitud de Durkheim frente a la etnografía. "Nada más injusto que el desdén que todavía exhiben demasiado historiadores en contra de los trabajos etnográfico. Es, por el contrario, seguro que los etnógrafos han determinado con mucha frecuencia las más fecundas revoluciones en las diferentes ramas de la sociología." (FVR: 9). Este elogio de la etnografía es ya una autocrítica contra el desdén que el mismo Durkheim había exhibido por ella. Es tal vez el Année el que muestra más claramente esa reorientación etnográfica de la sociología durkheimiana. Ya hemos visto anteriormente los

ritmos de ésta reorientación. Lo característico de ella es que se va cen-
trando progresivamente en un campo etnográfico especializado, el del totemismo. Dentro de éste proceso, los hitos fundamentales son los constituidos por la publicación de las monografías de Spencer y Gillen (1899 y 1904) sobre el sistema totémico australiano. A partir de ese momento, Durkheim cree es-
tar ya en posesión de una información suficientemente amplia y sistemática como para que pueda ser explotada en un trabajo más ambicioso. Ya sabemos que tal trabajo es FVR.

Pero deformaríamos el tema que estamos tratando si pensáramos que - Durkheim mantuvo una actitud puramente pasiva y receptiva frente al material etnográfico. Durkheim va acumulando la información sobre el totemismo, pero dentro de un cuadro de intereses previos que impide toda pasividad. Lo que ne-
cesita es acumular información, pero con tal de que ésta cumpla unos ciertos requisitos imprescindibles para poder acometer la tarea que se ha impuesto. Esta no es otra, según sabemos ya, que la de construir una teoría general so-
bre la religión. El totemismo ha de servir para la realización de ese plan.- Y en cuanto que ha de realizar tales servicios ha de cumplir una serie de con-
diciones. En primer lugar, que exista como sistema social, es decir, que - exista un conjunto de instituciones que estén ligadas necesariamente en el in-
terior de un sistema que se pudiera llamar totémico. En segundo lugar, que en el interior de ese sistema exista un subsistema religioso propiamente dicho y además especialmente cualificado por la importancia de las funciones que - cumple en la reproducción de ese mismo sistema. Por último, que ésta religión constituya la religión más simple y primitiva. Estas tres condiciones que el

totemismo ha de cumplir están dictadas por la lógica tanto del objeto a que se quiere llegar (religión en general) cómo del método para alcanzarlo. Si, como hemos visto, la nueva antropología religiosa ha de tratar de hechos que formen parte de un sistema social, entonces el totemismo tiene que constituir un sistema. Por otro lado, si, como se ha mostrado anteriormente, la religión constituye un sistema solidario de prácticas y creencias netamente diferente de los sistemas mágicos, entonces el totemismo habrá de ser una religión, y no una magia. Por último, si, como se ha visto, la interrogación sobre la religión necesita plantearse como investigación sobre la religión de los orígenes, entonces el totemismo habrá de ser esa religión originaria.

Son todos éstos los condicionamientos que explican la no pasividad de Durkheim en la recepción del material totémico. A causa de ello, Durkheim filtra la información disponible y hace que se adecue a sus propósitos. Y esto constituía una necesidad, porque, ya para el tiempo en que Durkheim acomete la redacción de FVR, el totemismo, que ha pasado por su apogeo en la antropología y la ciencia de la religión, empieza a declinar. Lo fundamental, desde nuestra perspectiva, es que esto significaba que se empezaba a poner en duda que constituyera un sistema necesario de instituciones, que fuera una religión y que constituyera la religión más primitiva.

Al analizar el artículo de 1902 a, hemos destacado ya cómo Durkheim defiende la existencia del totemismo en contra de Frazer, y aún más, en contra de los mismos Spencer y Gillen, que constituyen su fuente de información. Según lo presentaban éstos, el totemismo carecía de necesidad sistémica: no

existían relaciones firmes y necesarias entre la existencia de un clan, el culto a un totem, el sistema de tabúes alimenticios y las reglas de exogamia. Durkheim manipula la información y hace que el totemismo exista en contra de las evidencias empíricas. Lo mismo ocurre en otras ocasiones; una de ellas es la recensión de un trabajo de Goldenweiser sobre el tema. Este había demostrado que el totemismo constituía un mito sobre los primitivos que carecía de apoyo empírico. El sistema totémico (exogamia, interdicciones alimenticias, prácticas religiosas totémicas, sistemas de filiación totémico-clánico) resultaba ser o bien una casualidad histórica sin necesidad o bien algo que nunca había existido. Durkheim necesitaba que el totemismo existiera realmente y por ésto lo defiende. De aquí su crítica a Goldenweiser. "El método empleado no lleva a otros resultados. Se ponen en contacto formas de totemismo completamente heterogéneas, situadas en momentos de la evolución muy alejados entre sí: algunas son primitivas, otras no son sino aquéllas en que el totemismo no es más que la sombra de sí mismo. Es completamente normal que no haya ninguna institución definida que sea idéntica a sí misma en todos los casos; pero ésto no significa con todo que ninguna de ellas carezca de lazos estrechos con lo que hay de verdaderamente esencial en el totemismo" (1913 a, Année 12: 101). Hay pues un totemismo originario y esencial que las evidencias empíricas no pueden negar. Para defender ésta posición Durkheim utiliza -y los artículos del Année de 1902 y 1905 son característicos de ello- el recurso a la manipulación evolucionista de la historia. Cuando un sistema que contiene instituciones totémicas disociadas se muestra como argumento en contra del totemismo, Durkheim habla de que se trata de un sistema evolucionado y en trance de disolución. Entonces, por medio del recur

so a las supervivencias de un totemismo puro y esencial, reconstruye lo que debía haber sido originariamente el totemismo de que surgió y acaba por legitimar su existencia utilizando datos que, en principio, lo niegan. Es éste un recurso muy frecuente en Durkheim. Como han destacado algunos estudiosos de su obra, (La Capra, 1972: 257-60, Lukes, 1973: 454-5), el totemismo de que habla y defiende está muy por detrás de lo que constituían, ya en la época, los descubrimientos de la antropología. Durkheim defiende una forma arcaica (en el discurso antropológico) de totemismo, porque su existencia constituye una necesidad en la arquitectura de FVR.

El mismo caso se da en relación con la religión totémica. Hemos visto ya que Frazer, Spencer y Gillen negaban tal religión, sosteniendo que entre los australianos sólo existía un sistema de prácticas y creencias mágicas. — Durkheim manipula de nuevo los datos y pasa a reafirmar la existencia de una religión totémica (1902 a). FVR quiere demostrar, por encima de todo equívoco, que el totemismo es una religión. Para hacerlo, la mejor vía es la de mostrar que en su interior se dan todos los elementos fundamentales de la religión, lo que Durkheim llama "los elementos más característicos de la vida religiosa" (FVR: 593). Y así en las conclusiones de la obra se dice haber demostrado que en el totemismo australiano son aislables "todas las grandes — ideas y todas las principales actitudes rituales que están en la base de las religiones incluso más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y profanas, nociones de alma, espíritu, personalidad mítica, divinidad nacional e incluso internacional, culto negativo con las formas ascéticas que constituyen su forma más radical, ritos de oblación y de comunión, ritos imitati-

vos, ritos conmemorativos, ritos piaculares, no falta nada esencial" (FVR: 593). Esto es lo importante: que el totemismo es una religión, pero además una religión en la que no falta nada esencial. Es decir, se trata de una religión en la que está presente el conjunto de elementos propios de la forma religión tal como se muestra en todas sus especies, desde las más primitivas a las más desarrolladas.

Pero además se trata de la religión más primitiva. El tema es presentado de ésta manera. "Nos proponemos estudiar la religión más primitiva y simple conocida en la actualidad (...) Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos sea posible observar cuando satisface las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es preciso que aparezca en sociedades cuya organización no sea superada en simplicidad por ninguna otra; es preciso además que sea posible explicarlo sin recurrir a ningún elemento tomado de una religión anterior" (FVR: 1). La inicial ambigüedad entre lo simple y lo primitivo acaba en una confusión, destacada por Lévy Strauss (1970: 12), que los hace coincidir dentro de una óptica evolucionista: lo que es simple o sencillo es primitivo, originario, elemental, porque es embrionario. La óptica evolucionista se desarrolla en dos planos paralelos que se prestan mutuos apoyos. En base al primero, el totemismo constituye el sistema de creencias y prácticas religiosas propio de las sociedades más primitivas. De aquí que sea también la religión más primitiva. "Esta religión es la más primitiva observable en la actualidad e incluso, muy verosimilmente, la más primitiva que jamás haya existido. En efecto, es inseparable de la organización social basada en los clanes. No sólo (...) no se la puede definir más que en función

de ésta última, sino que además no parece que el clan, en la forma en que existe en gran número de sociedades australianas, haya podido existir sin el totem (...). Su unidad proviene únicamente del hecho de que ((todos sus miembros)) tienen un idéntico nombre y un idéntico emblema, del hecho de que creen mantener las mismas relaciones con el mismo tipo de cosas, del hecho de que practiquen los mismos ritos, es decir, en definitiva del hecho de que comulgan en un mismo culto totémico " (FVR: 238-9). Así pues, el totemismo resulta estrechamente vinculado a lo que en DTS se había llamado sociedad segmentaria o basada en clanes, es decir, al tipo más primitivo de sociedad después de la hipotética horda. Pero además -y es esto lo que ha de mostrar toda la obra- cumple funciones esenciales en su seno, hasta el punto de que sin él tales sociedades carecerían de ningún tipo de unidad. Por otro lado, el totemismo es primitivo porque no contienen elementos que provengan de ninguna otra religión anterior. Durkheim dedica un amplio apartado de su obra a la demostración de éste hecho. Todas sus críticas a las teorías animistas (FVR: 69-99) y naturalistas (FVR: 100-22) tienen éste objetivo. En definitiva, lo que quiere demostrar es que, por sí solas, las hipotéticas religiones animistas y naturalistas son incapaces de explicar el origen de la religión. Y que si esto es así, y dado que la religión se ha tenido que originar en algo, tiene que haber una religión anterior de la que todo surge. Tal religión es el totemismo (FVR: 124). De éste modo, el totemismo constituye la religión de los orígenes, la más primitiva y elemental.

De ésta manera, se construye su demostración sobre el primitivismo -

de la religión de los australianos. Pero el evolucionismo de base aparece acompañado también por algo que es independiente de él. Anteriormente ya — anunciábamos el tema al hablar de la ambigüedad entre lo simple y lo primitivo. Aunque para Durkheim, en definitiva, ambos términos son idénticos, con todo su utilización los diferencia radicalmente. En ocasiones, lo que Durkheim plantea son tan sólo argumentos en favor de la tesis de que el totemismo es una religión simple, sencilla, ligada a sociedades que también lo son. — Es ésto lo que lo acerca más al enfoque de la antropología contemporánea — (La Capra, 1972: 257; Lukes, 1973: 456-7). Y así, al justificar el estudio de las religiones de los primitivos frente a las religiones históricas, expone argumentos que se pueden independizar de la perspectiva evolucionista. Dice, en efecto, que se trata de religiones que no han sufrido un proceso de sistematización y racionalización muy amplio, que desconocen un gran desarrollo del pensamiento mitológico y teológico (FVR: 7-10) y que, en base a ésto, tienen un acceso más fácil que las religiones históricas.

Ya sea en un sentido o en el otro, o más bien en los dos sentidos — aunque dominando el argumento evolucionista, la religión totémica resulta — ser primitiva, simple, elemental. Es ésto la que la designa como campo esencialmente adecuada para el estudio de la religión en general. En las siguientes subsecciones iremos analizando las creencias y prácticas que la caracterizan.

2.3.2. El totem y lo sagrado. Génesis de la religión

Si la religión es un sistema de creencias y prácticas relativas a las cosas o ideas sagradas, entonces el centro neurálgico de toda religión radica en su especial delimitación de la esfera de lo sagrado y, a la vez, la base de su explicación consiste en mostrar qué es lo sagrado y por qué se manifiesta en y de la manera en que lo hace. Esta proposición válida para cualquier religión, lo es también para la totémica. Es por esto por lo que Durkheim comienza su análisis adentrándose en el mundo de sus sacra.

Tras una larga descripción (FVR: 142-237) Durkheim muestra que existen tres categorías diferentes de sacra totémicos. En una primera aproximación, son sagradas ciertas cosas de entre las que destacan, por su frecuencia, aquellos animales y plantas a lo que se les consideran totems. En una segunda aproximación, se muestra que también son considerados sagrado, y por ello totems, los miembros que forman parte de un determinado clan y el clan en sí mismo. En una tercera aproximación, resultan también sagrados determinados dibujos, grabados sobre objetos o dibujados sobre ellos, que se consideran representaciones figurativas del totem. Son éstas las tres categorías del panteón sagrado totémico. Las tres son sagradas y a las tres se las designa con el mismo nombre de tótem. Sin duda, se pueden descubrir distintos grados de sacralidad entre ellas: Las más sagradas son las representaciones figurativas del totem; después van los animales y plantas totémicos y, por último, los miembros del clan (FVR: 268). Pero la pregunta decisiva es: ¿en base a qué homología cosas tan dispares son consideradas igualmente sagradas? viene aquí la primera propuesta decisiva. "Dado que todas éstas cosas son sagradas en base al mismo título, aunque de manera desigual, su carácter religioso no pue

de ser resultado de los atributos particulares que las distinguen. Si una determinada especie animal o vegetal es objeto de un temor reverencial no es en razón de sus propiedades específicas" (FVR: 268). Según esto, la sacralidad de los objetos no se puede explicar por sus propiedades intrínsecas ya que no existe ninguna homología empírica entre ellos. Por lo tanto, su carácter sagrado no constituye una propiedad intrínseca, sino una participación en algo que es diferente de lo que en sí mismos son: se trata de la - participación en la sacralidad. Esta sacralidad es lo único que los iguala al posarse sobre ellos. En el caso del totemismo, lo sagrado participado no es otra cosa que un principio abstracto e impersonal que Durkheim denomina principio totémico. "El totemismo no es la religión de tales animales, de tales hombres o de tales imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e im-personal que se encuentra en cada uno de esos seres, sin confundirse no obstante con ninguno de ellos" (FVR: 269). Es esto lo que los iguala y en base a esto el tótem no es más "que la forma material bajo la que la imaginación concibe esa sustancia inmaterial"(FVR: 270). Por otro lado, hay que tener en cuenta que en esto el totemismo australiano se iguala a otras religiones, - totémicas o no, más desarrolladas. Lo que se piensa bajo la forma del principio totémico del que participan todos los tótems no es otra cosa que lo que los siux han llamado wakan (FVR: 274-5), los iroqueses orenda (FVR: 276), los melaneios mana (FVR: 277). Se trata de una fuerza física y moral (FVR: 270-2) que preside los destinos de todas las cosas y que, aunque inmaterial, anóni-ma e impersonal, se materializa y personifica al posarse en las distintas cosas. Es esto lo que las hace ser sagradas, aunque lo único realmente sagrado sea ella.

Hemos llegado al primer punto fundamental de la explicación del totemismo y de la religión en general. Lo sagrado no son las cosas, sino un principio abstracto e impersonal. Esto significa que, dado que el totemismo es una religión de los orígenes, "lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento religioso no son objetos o seres determinados y distintos - que poseen por sí mismos un carácter religioso, sino poderes indefinidos, - fuerzas anónimas más o menos numerosas según las sociedades(...) Por lo que respecta a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial" (FVR: 285-6). Este punto es crucial por su proyección en tres planos que organizan todo el discurso teórico durkheimiano. En primer lugar, plantea que en el principio lo sagrado no es concreto sino impersonal: se trata de un principio abstracto y anónimo. Por lo tanto plantea inmediatamente un interrogante que ha de ser contestado: ¿a qué corresponde una experiencia de la sacralidad en términos de anonimato e impersonalidad? La respuesta habrá de recoger los límites impuestos por la pregunta y esa realidad encontrada habrá de ser causa adecuada a su efecto, es decir, realidad impersonal y anónima que provoca una experiencia del mismo tipo. En segundo lugar, Durkheim plantea que las cosas sagradas no son sino hierofanías, en el sentido que hemos dado a éste término anteriormente. Es decir, se trata de manifestaciones de lo sagrado, pero sin que sean sagradas en sí y por sí mismas. "El carácter sagrado que reviste una cosa no está pues implicado en sus propiedades intrínsecas: está sobreañadido. El mundo religioso no constituye un aspecto particular de la naturaleza empírica; está sobrepuesto a ésta" (FVR: 328). Las cosas contienen algo que no son ellas mismas. Habrá entonces que preguntarse por qué lo contienen unas y otras no, siendo así que

no existen criterios intrínsecos para que ninguna atraiga o monopolice a lo sagrado. Ligado a éste tema está otro fundamental que constituye el tercer plano a que aludíamos. Si las cosas no son sagradas en sí, sino que contienen tan sólo lo sagrado, entonces significa que son realmente hierofanías, pero también que constituyen símbolos de lo sagrado. Es decir, que no sólo lo sagrado se manifiesta en ellas, sino que además ellas lo simbolizan. Aquí radica una de las aportaciones fundamentales de Durkheim, como ya destacara Parsons (1968: 515): el carácter simbólico de las cosas sagradas. Aquí se abren también interrogantes fundamentales. Si las cosas sagradas son símbolos, ¿qué es lo simbolizado?, ¿cómo actúa el simbolismo religioso?, ¿qué ha generado ese simbolismo?.

Son éstos los tres planos fundamentales que Durkheim investiga y resuelve en pasos sucesivos. El primer paso consiste en abordar el problema simbólico. Si el totem "es ante todo un símbolo, una expresión material de algo diferente" (FVR: 294), ¿qué es ese algo diferente que simboliza? Durkheim plantea inmediatamente dos posibilidades que están dentro de la lógica de todo lo que lleva expuesto. "Expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por una parte, es la forma exterior y sentible de lo que hemos llamado principio o dios totémico. Por otra parte, es también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera." (FVR: 294). Doble símbolo del principio totémico y del clan. Pero ésta duplicidad de los planos simbólicos no es más que aparente, porque en realidad el principio totémico y el clan son exactamente lo mismo. Es así como Durkheim plantea la hipótesis fundamental de toda su obra. "Si el totem es, a la vez, el símbolo del dios y

de la sociedad, ¿no será que el dios y la sociedad no son más que uno? —
¿Cómo habría podido convertirse el emblema de la sociedad en esa cuasi-divi-
nidad si el grupo y la divinidad fueran dos realidades diferentes? El -
dios del clan, el principio totémico, no puede, pues, ser otra cosa que el
mismo clan, pero hipostasiado y representado imaginariamente bajo las for-
mas sensibles de la planta o el animal que se utiliza de totem" (FVR: 294-5).
Estamos ante la hipótesis fundamental de FVR. Su construcción parece fácil.
Partiendo del doble simbolismo del totem, identifica los dos polos simboliza-
dos. Producto de ello es que lo sagrado (principio totémico) y la sociedad
(clan) quedan identificados. Pero además se explica esa identificación: lo
sagrado no es más que la expresión hipostasiada y fetichizada (las cosas sa-
gradas) de lo social; el tótem no es más que la hipóstasis (principio totémi-
co) y el fetiche (animal totémico) del clan. Todo el desarrollo posterior -
no es más que un intento de probar ésta hipótesis. El intento se realiza en
múltiples niveles. Analizaremos ahora los dos fundamentales. El primero con-
siste en probar de qué manera entre la experiencia de lo sagrado y la experien-
cia de la sociedad existe una homología que hace legítima la ecuación sagra-
do = sociedad. El segundo consiste en mostrar de qué manera la experiencia de
la sociedad, en las condiciones en que viven las tribus australianas, y en
general, genera la ideación de una esfera sagrada de la realidad. El primer
paso muestra las condiciones de posibilidad de que lo social y lo sagrado —
sean iguales. El segundo muestra cómo se explica esa igualdad: lo social gene-
ra a lo sagrado.

La homología entre lo sagrado y lo social, entre el totem y el clan,

conlleva lo que Durkheim llama "la apoteosis de lo social", del clan. Plan tea de qué manera lo que sentimos como experiencia de lo sagrado es iguala-
ble a la experiencia de lo social. La tesis general es la siguiente. "De una
manera general, no cabe duda de que una sociedad tiene todo lo que es preci-
so para despertar en los espíritus, por su sola acción, la sensación de lo
divino; pues ella es para sus miembros lo que un dios para sus fieles" (FVR
:295). Si ésto es así, entonces lo característico de la experiencia religio-
sa ha de darse también, y de idéntica manera, en la experiencia de la socie-
dad. Pues bien, la experiencia de lo sagrado se desarrolla en dos planos y
esos planos son homólogos a la de lo social. Por una parte, el hombre concibe
a sus dioses como fuerzas superiores a él, como seres de los que dependen y an
te los que debe plegar su voluntad (FVR: 295). Idéntica es la experiencia de
la sociedad. "También la sociedad produce en nosotros la sensación de una -
perpetua dependencia. Dado que tiene una naturaleza que le es propia, que
difiere de la nuestra individual, persigue fines que de la misma manera son
específicos de ella: Pero como no puede alcanzarlos más que por medio de nos-
otros, reclama imperiosamente nuestra colaboración. Exige que, olvidándonos
de nuestros intereses, nos hagamos sus servidores y nos obliga a todo tipo
de molestias, de privaciones y sacrificios sin los que la vida social sería
imposible. Es así como en cada instante nos vemos obligados a someternos a
reglas de conductas y pensamientos que no hemos hecho ni querido, y que inclu-
so son a veces contrarias a nuestras tendencias e instintos más fundamenta-
les " (FVR: 295-6). La sociedad es un poder sobre el hombre. Recordemos que
en el Capítulo anterior Durkheim mostraba éste aspecto de la vida social y -
moral: la moral es el deber, porque la sociedad es el deber. Y ésto implica -

que nos exige obediencia, respeto para sus mandatos, sumisión ante su autoridad. Así pues, si la divinidad es superioridad y la sociedad deber, ambas experiencias son homólogas. Pero la divinidad es algo más y algo diferente. "Un dios no es tan sólo una autoridad de la que dependemos; es también una fuerza sobre la que se apoya nuestra fuerza" (FVR: 299). Lo sagrado no sólo lo experimentamos como un poder lejano y terrible, sino también como algo hacia lo que tendemos y con lo que nos fundimos. La relación de sumisión - está aquí unida a otra basada en el amor, la confianza y la entrega. Idéntica es la relación con la sociedad. "Igualmente la acción social no se limita a reclamar de nosotros sacrificios, privaciones y esfuerzos. Pues la fuerza colectiva no nos es completamente exterior; no nos arrastra complementemente desde fuera, sino que, dado que la sociedad no puede existir más que en las conciencias individuales y por ellas, es preciso que penetre y se organice - en nuestro interior; se convierte así en parte integrante de nuestro ser y, por eso mismo, lo eleva y engrandece" (FVR: 299). De nuevo la referencia a las tesis expuestas en el anterior capítulo es cumplida. La sociedad es deber y exterioridad, pero es también bien e interioridad. Es un bien porque constituye la meta hacia la que tendemos. Es interior porque nosotros somos por ella, porque nos entregamos a, e identificamos con, sus mandatos, porque la reproducimos en nuestro interior. Toda vida social conlleva ésta duplicidad de planos y ninguno de los dos puede prescindir de la presencia del otro. Dado que la experiencia de lo sagrado los reproduce, entonces se hace posible sostener la hipótesis de que lo sagrado y lo social son idénticos.

Pero no basta ésta homología en la experiencia de ambas fuerzas. Debe

haber alguna razón que la explique y establezca su conexión causal. Aquí se dibuja otra de las tesis fundamentales: lo sagrado y lo social son idénticos porque es la experiencia de la sociedad la que genera la experiencia de la sacralidad. ¿Pero de qué manera concreta? Durkheim establece teoría de la génesis de la religión que, aunque basada inicialmente en los materiales etnográficos australianos, se proyecta hacia toda la religión. Reconstruyámosla. Lo sagrado se define por su relación con lo profano, pero no existe ninguna experiencia empírica que nos permita explicar la génesis de tal dicotomía. Sin embargo ésta dicotomía debe corresponder a algo real. Y esa realidad a la que corresponde no es otra que la oscilación de la vida social entre momentos de atonía y atomización y momentos de efervescencia y fusión. En esa oscilación se encuentra la experiencia originaria y siempre viva de la dicotomía de lo sagrado/profano.

La hipótesis que Durkheim lanza había sido ya utilizada con éxito por Mauss en un trabajo publicado en Année IX titulado "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale". - En este trabajo Mauss había demostrado que las sociedades esquimales sufren un cambio profundo de organización con el paso del verano al invierno: en verano sus miembros se dispersan en unidades familiares restringidas, dedicándose a la caza y a actividades económicas varias; en invierno se agrupan y concentran. La vida religiosa sigue ese ritmo: languidece en verano, donde no se pasa de rituales o de prácticas privadas y familiares, para llegar a su apoteosis en invierno, momento en que hay una intensa dedicación a la práctica de culto protagonizada por el grupo en su conjunto (Mauss, 1973: 443-50)

Esta oscilación entre momentos de fisión y fusión sociales se correspondía, pues, bien con la dicotomía de lo sagrado y lo profano. En invierno la vida de grupo se sacraliza; en verano se hace profana. La ley, por otro lado, según Mauss no constituía una peculiaridad exótica de los esquimales, sino que parecía tener una gran generalidad. "Todo hace pues suponer que estamos aquí en presencia de una ley que tiene probablemente una gran generalidad. La vida social no se mantiene al mismo nivel en los diferentes momentos del año, sino que transcurre por fases sucesivas y regulares de intensidad creciente o decreciente, de reposo y de actividad" (Mauss: 1973: 473). Durkheim toma ésta sugestiva hipótesis de Mauss y aplica su ley a las sociedades australianas. Según él, la vida de estas tribus pasa también alternativamente por dos fases, de dispersión y concentración. En la primera, la actividad económica es la preponderante; hay un aislamiento de los individuos en relación al grupo. Por el contrario, en la segunda todos se reúnen y se produce una gran excitación colectiva (FVR: 307-8). Siguiendo éstas oscilaciones la vida religiosa desaparece casi prácticamente en la primera fase para reaparecer vigorosa e exultante en la segunda. "La vida piadosa transcurre por dos fases sucesivas de completa atomía y, por el contrario de hiperexcitación" (FVR: 313). Pues bien, la dualidad sagrado/profano no hace más que traducir ésta doble experiencia. En efecto, durante los periodos de concentración, el grupo se entrega a unas prácticas de hiper emoción y fusión de la que surgen la experiencia e ideación de lo sagrado. Esas prácticas no son otras que las que se dan en ocasión de las efervescencias colectivas, que ya analizamos en el capítulo anterior. Y así dice Durkheim. "El hecho de la — aglomeración actúa por sí sólo como un excitante excepcionalmente poderoso.

Una vez reunidos los individuos, surge de su contacto una especie de electricidad que los arrastra rápidamente a un grado extraordinario de exaltación" (FVR: 308). El grupo reunido toma conciencia de su unidad; la fusión de las conciencias genera una energía que es algo más que el producto de su simple suma. En contacto con tal fuerza los hombres llegan a una especial excitación que tiene dos virtudes fundamentales: hace que ellos se transformen interiormente (metanoia) y hace que crean transformado el mundo (metamorfosis de la realidad). "Alcanzado tal estado de exaltación el hombre deja de reconocerse a sí mismo. Al sentirse dominado, arrastrado por una especie de poder exterior que le hace pensar y sentir de manera diferente a la cotidiana, tiene naturalmente la impresión de no ser ya él mismo. Le parece que se ha convertido en un ser nuevo" (FVR: 312). En esto se muestra la metanoia de que hablabamos ya en el anterior capítulo: una transformación interior por la que el hombre cambia su concepción de las cosas y se atreve a — acometer actos a los que normalmente no se hubiera atrevido. Es como un traslado brusco a un orden de realidad más esencial y desde luego radicalmente distinto, hasta el punto de incompatible, con el orden de realidad normal. — Pero esa conversión interior va acompañada también por una nueva mirada sobre el mundo: éste parece haberse transformado. "Todo ocurre como si realmente se viera arrastrado hacia un mundo especial, completamente diferente de aquél en que de ordinario vive, hacia un mundo poblado por completo de fuerzas — excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean" (FVR: 312). Conversión pues del mundo: emergencia de una nueva realidad radicalmente distinta de la cotidiana. Y ésta metamorfosis apoya la propia conversión interior. El hombre no se reconoce ni reconoce ya el mundo cotidiano. La emergencia de lo

extracotidiano, de lo excepcional ha ocurrido. Pues bien, eso otro que emerge es lo sagrado y eso que desaparece o se olvida -aunque después se vuelva a ello- lo profano. Tras la experiencia de la efervescencia el hombre acaba por concebir dos mundos diferentes en el mismo mundo. "Uno es aquél en que se desarrolla languideciente su vida cotidiana; por el contrario, no puede introducirse en el otro sin entrar a la vez en contactos con poderes extraordinarios que le galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas (FVR: 313). Si ésto es así, entonces lo sagrado no es más que la percepción grupal de la efervescencia colectiva, es decir, la autoconciencia del grupo en sus momentos de densa interacción. De aquí que se diga que la religión nace entonces y de esa experiencia. "Es en esos medios efervescentes y como producto de esa misma efervescencia de lo que parece haber surgido la idea religiosa" (FVR: 313). La razón es que sólo entonces le es dado al hombre asistir a la experiencia de una fuerza superior y vivificadora de la suya: la fuerza de la colectividad. "Al concentrarse casi por completo en momentos determinados de tiempo, la vida colectiva podía alcanzar (...) su máximo de intensidad y eficacia y, por consiguiente proporcionar al hombre una sensación más viva de la doble existencia que lleva y de la doble naturaleza ^{en} que participa." (FVR: 314).

Hemos llegado así a ése punto fundamental del discurso durkheimiano en que se ha pasado de una simple constatación de la homología entre lo sagrado y lo social a una explicación causal: es lo social lo que origina, porque constituye su única experiencia posible, lo sagrado. Así se establece toda una teoría del origen de la religión y de la lógica de expresión de lo sagrado

do que abordaremos más tarde. Ahora vamos a seguir el análisis de la lógica de constitución de lo sagrado hasta su cierre como explicación que agota el campo que aborda. El problema que surge es el siguiente: demostrar la homología sagrado-social y la génesis social de lo sagrado no es pasar más allá de un nivel genérico que no nos explica por qué los sacra aparecen como totem, es decir, por qué lo social no aparece en el sistema de conocimiento y prácticas religiosas como el verdadero contenido de lo sagrado, - aún a pesar de serlo. Más en concreto, ¿cómo se explica que las tribus australianas tras la efervescencia generadora de lo sacro-social crean vivir en un mundo poblado de sacra, de entre los que destacan los dibujos totémicos y los mismos tótems?, ¿por qué no saben esas tribus que lo sagrado no es el totem sino el clan? Estas son las preguntas decisivas cuya solución - se dará ahora, aunque su explotación se hará bastante más tarde.

Hemos dicho que los sacra son hierofanias y símbolos de lo sagrado. En ésta tesis está la contestación a las preguntas anteriormente propuestas. Para llegar a clarificarla, hay que dar cuenta de los mecanismos simbólicos que operan en éste caso. Acerquémonos a la explicación propuesta por Durkheim. La vida social oscila y en uno de sus momentos (concentración social efervescente) se da una exaltación metanoico-metamorfoseadora que, acompañada por la experiencia de la unidad del grupo, da lugar a la ideación de la dicotomía sagrado/profano. Lo sagrado es el grupo constituido y exaltado. Lo profano - es el mundo cotidiano. Pero lo sagrado se presentará como el totem. Aquí es dónde opera un mecanismo psico-sociológico fundamental. Se trata de que la exaltación efervescente provoca una transferencia de sentimiento desde el

grupo autoconsciente a las cosas que lo simbolizan (FVR: 314). Esta transferencia de sentimientos aboca al simbolismo. La cosa sobre la que se transfiere el sentimiento provocado por el grupo se convierte en símbolo de ese sentimiento. Y ésto no es causal, sino que constituye una necesidad. La explicación que da Durkheim es la siguiente "Pues no podemos ver en una entidad abstracta((la sociedad)), que sólo concebimos laboriosa y confusamente, el lugar de origen de los fuertes sentimientos que experimentamos (...) El signo es lo que ocupa su lugar; es con él con el que se vinvulan las emociones que ((la sociedad)) suscita "(FVR: 314-5). LO que se da es un proceso - de transferencia que acaba en una simbolización. El signo del clan, su emblema (que es algo material y accesible) se convierte en símbolo de los sentimientos suscitados por el clan. Pero esa simbolización no ocurre sin provocar a la vez una objetivación de esos sentimientos en el signo del clan. "La — fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de la conciencia, objetivado. Para objetivarse se fija en un objeto que así se convierte en sagrado" (FVR: 327). — Este es el punto fundamental. Al objetivarse, lo que es el clan se convierte en un objeto hacia el que se transfieren los sentimiento. El objeto acaba por absorber y monopolizar todos esos sentimientos y se pierde toda conciencia (transparencia) de que es el clan y no él el que . suscita tal exaltación. Así pues —aunque el término no es utilizado por Durkheim— la objetivación — del grupo va acompañada por su fetichización. El objeto totem absorbe y monopoliza lo sagrado, sin que su única fuerza causal, el clan, participe en — ello. De aquí la hipóstasis del grupo en el principio totémico anónimo e impersonal. De aquí la fetichización del grupo en el objeto totem. En ambos —

casos se trata del grupo pero alienado, perdido e independizado de sí mismo, y que se acaba por convertir en un poder sobre el mismo grupo, en una fuerza que es más y que es mejor que él.

Esto explica a la vez que lo sagrado sean las cosas sagradas y cuál es el estatuto que tienen éstas. Hemos dicho que no son más que símbolos y hierofanías. En efecto, no contienen en sí lo sagrado sino que les es sobreañadido. Las formas religiosas "no son, en efecto, más que fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales; constan de las ideas y sentimientos que suscita en nosotros el espectáculo de la sociedad, no de las sensaciones que provienen del mundo físico. Son pues heterogéneas a las cosas sensibles en que las empleamos. No están enraizadas interiormente en los distintos soportes en lo que llegan a posarse; carecen de raíces en ellos; según una expresión (...) que es óptima para caracterizarla, están sobreañadidas a las cosas" (FVR: 461). Es esto lo que explica la hierofanía: que lo sagrado se transfiera a y habita en una determinada cosa. Pero en ésta no existe ninguna razón especial o intrínseca para alcanzar la sacralidad. Ha habido tan sólo una acción de contagio especial, pues las emociones religiosas "dado que son emociones y dado que son particularmente intensas, son también evidentemente contagiosas (...) Se extienden así a todos los es tados mentales que ocupan entonces el espíritu; penetran y contaminan de ma nera especial las representaciones en que se expresan los distintos objetos que, a la vez, el hombre tiene en sus manos o bajo su mirada" (FVR: 463). - Concretamente, en el caso de las hierofanías totémicas lo que ha ocurrido es el siguiente proceso: Lo sagrado se transfiere al emblema del clan. Ahora -

bien ¿por qué el clan tiene emblemas? ¿y por qué éstos forman parte del mundo animal o vegetal?, pues es sólo la contestación de éstas preguntas la que explica que al final del proceso lo sagrado sea el totem. La propuesta de Durkheim es la siguiente: la vida social no se puede desarrollar sin un amplio simbolismo (FVR: 331), pues los símbolos son los instrumentos que el grupo utiliza para tomar conciencia de su propia existencia y para hacerla más visible (FVR: 329-31). El clan está necesitado de ellos y de ésta necesidad surgen los emblemas. Los más primitivos fueron los tatuajes que los hombres grabaron sobre sí mismos (FVR: 332). Estos tatuajes pasaron a simbolizar al clan. Pero a la vez, era necesario que representasen a algo viviente y se empezó a ver en ellos la representación de los distintos animales y plantas del hábitat de la tribu (FVR: 334-5). Así acabaron por identificarse con ellos y por recibir esa transferencia de sacralidad que les convirtió en totems sagrados. Esto explica la variabilidad de la hierofanía totémica y la ausencia radical de criterios intrínsecos para explicar por qué algo determinado es considerado como sagrado o por qué se considera cómo tal a un conjunto de cosas. La elección de los totems ha sido el producto final de un proceso necesario del simbolismo social pero que carecía de necesidad en la determinación de las cosas en que había de posarse la sacralidad. En el fondo, la determinación de la hierofanía totémica —como la de toda hierofanía es puramente causal y arbitraria. En principio, todo puede ser y todo ha sido sagrado.

La explicación del universo sagrado totémico se ha cerrado. Se ha mostrado de dónde provienen y que explica los símbolos en que se expresa y la complejidad de su hierofanía. La tesis fundamental que ha surgido es que lo —

sagrado no es otra cosa que el clan, autoconsciente durante la efervescencia e hipostasiado a lo largo de y con posterioridad a ella. Esta es la única experiencia posible de lo sagrado y la única que se expresa en todo el universo sagrado totémico. Pero, como hemos visto, la explicación que se propone del totemismo contiene también tesis fundamentales sobre el origen y el ser de la religión en general. La religión surge en los medios sociales efervescentes y de la efervescencia misma. Su objeto no es otra cosa que la sociedad transfigurada e hipostasiada. En lo que sigue vamos a precisar estas ideas en dos planos que creemos especialmente significativo. Por un lado, cuál es el estatuto de la teoría propuesta por Durkheim para explicar la génesis de la religión. Por otro lado, cómo se conserva en ella esa propuesta metodológica fundamental que establecía que, aunque los universos simbólicos religiosos no son transparentes en relación a su verdadero objeto (social), no obstante lo contienen, expresan y aportan funciones necesarias para su conservación.

La aparición de la religión es explicada por la existencia de interacciones sociales efervescentes, es decir, excepcionalmente densas y muy cargadas afectivamente. Esto resulta claramente de lo expuesto anteriormente. - La secuencia que ha ^{se}erigido como explicación es la siguiente: concentración social → densidad interactiva → efervescencia emocional colectiva → experiencia de lo sagrado → simbolismo → religión. Los dos puntos claves de la secuencia son la efervescencia emocional colectiva y el simbolismo. Lo son porque la primera explica cómo una interacción se convierte en experiencia de lo sagrado y el segundo por qué la experiencia sagrada --

se convierte en la creación de un universo de cosas sagradas (religión). Visto aún más de cerca, el simbolismo mismo depende de la efervescencia emocional, ya que se desarrolla en base a transferencias de emociones por parte de sujetos en condiciones de exaltación de sus mecanismos emotivos. En realidad, el pensamiento simbólico tiene, como ha destacado Lévi-Strauss (1970: 14), un estatuto subordinado al de la interacción social. Por lo tanto, el centro de la teoría es el emocionalismo colectivo. La religión nace así de una exaltación emocional. La tesis tiene muchas dificultades. En primer lugar, las que, entre otros, Lévi-Strauss ha destacado. "La teoría de Durkheim del origen colectivo de lo sagrado descansa de una petición de principio: no son emociones actuales, experimentadas en ocasión de las reuniones y de las ceremonias, las que engendran o perpetúan los ritos sino la actividad ritual la que suscita las emociones. Lejos de que la idea religiosa haya nacido "de los medios sociales efervescentes y de ésta efervescencia misma" (Durkheim) éstos la suponen" (Lévi-Strauss, 1971: 107). La crítica es - justa: no parece adecuada explicar el origen de la religión por las emociones que ocurren en ocasión de las ceremonias que realizan los australianos, por que lejos de que las ceremonias sean engendradas por la emoción, parece ser que son las ceremonias mismas las que engendran esas emociones. Aquí la teoría de Durkheim muestra una debilidad propia de una teoría irracionalista, emocionalista, sobre la génesis de las instituciones humanas. Pero es otro aspecto el que queremos abordar. El que Durkheim recurriera a las efervescencias colectivas, es decir, a un emocionalismo de masa, es signo inequívoco de su ruptura con el intelectualismo de la tradición iluminista. ¿Pero significa esto que la teoría de la religión caiga en el irracionalismo de la en-

tonces en boga psicología de las masas?. Es decir, ¿ha roto Durkheim tan tajantemente con el intelectualismo iluminista como para caer en su inverso, un irracionalismo radical? Creemos que no es el caso. Estamos de — acuerdo con Parsons, cuando separa a Durkheim de la corriente de la psicología de las masas (Parsons, 1968. 439), aunque por razones en parte diferentes. Creemos, en efecto, que Durkheim sigue siendo coherente con la lógica de su ruptura con el iluminismo y que ésto le impide caer en una posición exactamente inversa. Como producto de ello, la religión resulta no ser ni un delirio irracional ni un error intelectual. Sin duda es ambas cosas, pero sólo muy parcialmente porque detrás de ella se muestra una experiencia social adecuada a su objeto y que tiene un intrínseca racionalidad. Al mostrar éste aspecto, que pensamos fundamental en la teoría de Durkheim, introducimos así correcciones en lo que aparentemente se reduce a ser un pura teoría emocional de la religión.

Entremos en el tema. Si la religión es hija de los medios sociales — efervescentes, entonces es hija de una exaltación psíquica de tipo delirante. Esto lo subraya Durkheim "la religión no puede darse sin un cierto delirio" (FVR: 324). Pero corrige inmediatamente la formulación: Se trata de un delirio "bien fundado" (FVR: 324). ¿Qué significa ésto? Lo explica inicialmente así. "La imágenes de que consta no son puras ilusiones (...); corresponden a algo real. Sin duda, es propio de la naturaleza de las fuerzas morales que expresan no poder actuar con alguna energía sobre el espíritu humano sin ponerlo fuera de sí, sin situarlo en un estado que se puede calificar de extático , con tal de que se entienda la palabra en su sentido etimológico (exstasis):

Pero no se sigue de esto en absoluto que sea imaginaria" (FVR: 324). Se trata de un extasis y delirio bien fundado que no da lugar a alucinaciones sin fundamento, a la aparición de fantasmas sin conexión con la realidad. Por el contrario, no estamos sino ante un caso de mecanismo general de la vida social: toda representación colectiva, al ser producto de la colectividad, agrega a la realidad algo de que ésta empíricamente carece. "El medio social en su conjunto nos aparece poblado de fuerzas que, en realidad, no existen más que en nuestro espíritu" (FVR: 325). Existen en nuestro espíritu porque forman parte de la conciencia colectiva del grupo a que pertenecemos. Pero además esas fuerzas no son simple alucinaciones; se trata de algo más elevado y más necesario para la perpetuación de la vida humana: los ideales. "Hay así una región de la naturaleza en la que la fórmula del idealismo se aplica casi literalmente: es el reino social. En él la idea constituye la realidad más que en cualquier otra parte (...) He aquí en qué consiste el pseudo delirio que se enconde en la base de tales representaciones colectivas: no es más que una fórmula de ese idealismo esencial. Así pues, no se trata de un delirio propiamente dicho, pues las ideas que se objetivan de esta manera están fundadas, sin duda, no en la naturaleza de las cosas materiales en las que se encarna, sino en la naturaleza de la sociedad" (FVR: 326-7). Lo que parece ser en principio un hondo delirio colectivo que puebla el mundo de seres imaginarios, resulta ser en verdad un proceso permanente y necesario de toda vida social: la creación de ideales colectivos. Ya vimos en el capítulo anterior cómo la teoría de los medios sociales efervescentes era el punto de partida para la explicación del surgimiento de los ideales colectivos. Vemos ahora que la teoría de la religión no hace sino reproducir es-

tas notas. La religión resulta ser así la construcción de un universo sagrado en el que se objetivan, en ese momento de trascendentalización colectiva ligado a la aparición de los medios sociales efervescentes, los ideales últimos que dan sentido y orientan a una determinada colectividad. Por esto constituye un delirio, porque el ideal no es una representación simple que copia la realidad, sino una propuesta para la acción futura que colorea de manera peculiar lo dado y que hace entrever horizontes que nada empírico sugiere. Es éste el aspecto esencial de todo el proceso de la emergencia de lo sagrado. Si se une con las tesis anteriormente reseñadas, entonces la emergencia de lo sagrado supone dos cosas fundamentales: que el grupo se fusiona y se eleva a la autoconsciencia de su unidad y que, por otro parte, esa autoconsciencia no puede darse si no es a la vez creación y conciencia de los ideales grupales.

Pero si ésta es la realidad contenida en la experiencia de lo sagrado, entonces la tesis iluminista ^{que} define a la religión como un puro engaño de los sentidos resulta invalidada. En la religión no hay engaño, sino, originalmente, toma de conciencia de la existencia del ente colectivo. "Podemos decir, en efecto, que el fiel no se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y del que le viene lo mejor de sí mismo: ese poder existe, es la sociedad" (FVR: 322). Sin duda esta toma de conciencia no puede ocurrir sin un vasto aparato metafórico que hace opaco su objeto, pero ello no implica que deje de haber una experiencia real, una percepción adecuada de ese algo que es la sociedad. "Sin duda, ((el fiel)) se equivoca cuando cree que esa elevación de su vitalidad es obra de un poder con forma

de animal o de planta. Pero el error radica únicamente en la letra del símbolo por medio del que se concibe ese ser, en el aspecto de su existencia. Por detrás de esas figuras y metáforas, más burdas o más refinadas, - existe una realidad concreta y viva" (FVR: 322). Por otra parte, las metáforas con las que concebimos el objeto concreto de la experiencia, aunque lo hagan opaco, no acaban por ocultarlo totalmente. Se trata de metáforas que están inscritas en un discurso ^{que} tiene necesariamente que ser adecuada a su objeto. Esto implica que en ellas se ha de contener una información valiosa que el fiel recibe y que es fuente de su conocimiento (inconsciente) sobre el ser social. Esto aparece claramente en el totemismo. "Incluso el hecho de que los sentimientos colectivos parezcan así vinculados a cosas que le son extrañas no es puramente convencional: no hace más que representar en forma sensible una característica real de los hechos sociales, a saber, su trascendencia en relación a las conciencias individuales (...) Así pues, cuando concebimos ((los fenómenos sociales)) como si emanaran de un objeto material no nos equivocamos completamente sobre su naturaleza. Sin duda, no vienen de esa cosa determinada con la que los relacionamos, pero - sigue siendo verdad que se originan fueran de nosotros. Si bien la fuerza moral que sostiene al fiel no proviene del ídolo que adora, del emblema que venera, no deja por ello de serle exterior y es consciente de ello. La objetividad del símbolo no hace más que traducir esa exterioridad" (FVR: 331). El totemismo enseña pues a los fieles algo fundamentalmente verdadero: que existe una fuerza exterior a cada individuo que dirige sus acciones y en la que se apoya sus fuerzas. En éste sentido, se convierte en una base adecuada de socialización: hace comprender a los hombres que no lo son todo, -

que hay algo por fuera de ellos que los domina y a los que han de entregarse. Lo de menos es que piensen que ese algo es un animal o un emblema porque lo importante es que lo piensen y actúen en base a ese pensamiento.

Ya hemos entrado así en ese segundo nivel del discurso durkheimiano a que nos referíamos. La religión no es un error o una alucinación sin sentido ni a su nivel profundo, ni a su nivel inmediato. En ella se dan dos aspectos fundamentales. Por un lado, en la religión se expresan de forma metafórica, pero adecuada, el conjunto de relaciones sociales básicas que caracterizan la vida de una determinada colectividad. La religión las expresa dentro de su universo de cosas y saberes sagrados. La religión "es ante todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos condiben la sociedad de que son miembros y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella". Tal es su papel primordial; y por ser metafórica y simbólica, esta representación no es sin embargo inexacta. Traduce, por el contrario, todo lo que de esencial hay en las relaciones que se trata de expresar: pues es cierto, y con una certeza eterna, que fuera de nosotros existe algo más grande que nosotros con lo que nos comunicamos" (FVR: 323). Desde ésta perspectiva cabe diferenciar dos niveles en el plano expresivo de toda religión. Al nivel de las creencias, en lógica con la tesis de Durkheim, la religión ha de contener lo que Lukes ha llamado una sociología mitológica (Lukes, 1973 :467). Esto significa que en el sistema de creencias religiosas se ha de expresar el conjunto de conocimientos sociales básicos bajo la forma de la imaginación y el simbolismo religiosos. Por lo tanto, cuando se entre en el análisis de cualquier creencia uno de los niveles de estudio que hay que acometer

es el de las ideas fundamentales sobre la sociedad que en ella están contenidas y expresadas. Al nivel de las prácticas, de la sociología mitológica se pasa a la dramatización de experiencias y conductas sociales (Lukes 1973: 465). Decir que una práctica religiosa constituye una dramatización de un conocimiento social significa que pone en acción tipos de comportamiento que son sociales en sí, siendo todo el ceremonial, en gran parte, - una representación dramática de cómo se actúa en sociedad. Pero, a parte - del plano expresivo, la religión tiene un plano funcional, como ya anunciábamos. "Por el solo hecho de que ((las prácticas de culto)) tienen por función aparente estrechar los lazos del fiel con su dios, a la vez estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro, ya que el dios no es sino la expresión figurada de la sociedad" (FVR: 323). En efecto, si el dios es la sociedad transfigurada y las prácticas rituales tiene por objetivo ligar al fiel con el dios, la resultante es que se liga - al individuo con la sociedad. Esta resultante general habla del plano funcional de la religión: las aportaciones que en ella se contienen, al nivel de las prácticas rituales, para la conservación de la solidaridad en una determinada colectividad. Aunque, de manera general, se puede decir que toda la práctica religiosa acaba por estrechar los lazos sociales, habrá que averiguar - cuál es la función específica que, dentro de ese cuadro general, cumple cada práctica en particular. Así se mostrarán las distintas funciones sociales de los rituales religiosos.

En lo que va a seguir son fundamentales estos dos planos (expresivo y funcional) de todo sistema religioso. Cuando abordemos las creencias y las -

prácticas religiosas los iremos destacando en su especificidad.

2.3.3. El alma y los dioses en el totemismo.

Al seguir el itinerario de Durkheim en el análisis del totemismo, queremos dejar constancia inicialmente de lo reducido de nuestros propósitos. No se pretende hacer una exposición detallada del material etnográfico que Durkheim utiliza ni de las variadas polémicas en que entra cara a su interpretación. Tal cometido está fuera de los propósitos que nos — guían. Lo único que se pretende evaluar es la operatividad de la hipótesis interpretativa que se ha ido construyendo. Básicamente se quiere ver si al analizar la creencias y prácticas religiosas, Durkheim prosigue esa investigación triple (genético-expresivo-funcional) y cuales son los resultados a que llega. El interés se centra en evaluar los resultados del discurso teórico de la sociología de la religión, prescindiendo, en lo que se pueda, de los datos con que trabaja. En análisis de estos sería más bien objeto de un trabajo de orientación antropológica, que no es la nuestra.

No puede sorprender que, una vez construida su tesis fundamental sobre la religión totémica y la religión en general, Durkheim entre en un análisis cuidadoso del conjunto de creencias que contiene. Tal tipo de análisis es fundamental para la credibilidad del conjunto de la obra. En efecto, si el totemismo es una religión elemental, ha de comprobarse que consta de los elementos fundamentales que aparecen en todas las otras religiones. De entre éstos destacan dos: la dualidad cuerpo-alma y las nociones de espíritu, héroe

mítico, divinidad. Durkheim cree comprobado que tales nociones existen en el totemismo, que, por otra parte, se generan en él y que, además, son interpretables en el cuadro de su hipótesis fundamentales sobre la sacralidad totémica.

Empecemos por el análisis de la dualidad cuerpo-alma. Según Durkheim los australianos admiten la existencia de un principio, diferente del cuerpo, que constituye la fuente de su vida, de sus movimientos. Se trata del equivalente de lo que las culturas superiores ha llamado alma (FVR:344). Este alma reside en el cuerpo, pero es distinta del él y puede llegar a — abandonarlo (FVR: 346). La muerte constituye el momento de una radical separación (FVR: 349-50). Tales son, en síntesis muy apretadas, las ideas australianas sobre el alma. Una vez constatada, se abre el verdadero problema. Si la religión responde a, y expresa, una experiencia social, y dado que la noción de alma es religiosa, entonces ¿cuál es la experiencia social que la genera?, ¿cuál es la realidad que expresa? Estos son los dos grandes temas que el análisis sociológico ha de resolver.

A partir de un análisis detallado de lo propio de las ideas totémicas sobre el alma (FVR: 353-6), Durkheim llega a la conclusión de que lo que los australianos consideran como alma no es más que la encarnación de — un espíritu de un ancestro que perteneció al clan. Es esto lo que explica — que al alma se la considere sagrada, pues participa de la sacralidad de — los ancestros del clan (FVR: 355). Pero es esto también lo que explica en qué tipo de experiencia se ha podido engendrar tal noción. Si el alma es la

encarnación del ancestro entonces lo es también de ese principio totémico del que el ancestro no es sino una más de sus hierofanías (FVR :355-6) y esto quiere decir que en realidad no es otra cosa que la encarnación de la colectividad en el seno del individuo. "El alma individual no es pues sino una porción del alma colectiva del grupo; es la fuerza anónima que está en la base del culto, pero encarnada en un individuo a cuya personalidad se amolda; es mana individualizado" (FVR: 378). Entonces queda ya aislada la experiencia que la engendra: es el hecho de que los individuos que forman parte de un grupo participen en él, sean parcialmente, por encima de su individualidad aislada, también grupo. El alma, y el conjunto del dualismo cuerpo-alma, se han generado como nociones en esta experiencia social decisiva. Pero entonces si se ha generado en esa experiencia real y correcta, el alma deja de ser fruto de una ilusión (FVR: 376) y en las concepciones que se tienen sobre ella se han de expresar realidades fundamentales. Y en efecto, así es. "Es bien cierto que estamos formados de dos partes diferentes que se oponen entre sí como lo profano y lo sagrado, y se puede decir en un sentido que en nosotros hay algo de divino. Pues la sociedad, esa fuente única de todo lo que es sagrado, no se limita a movernos desde fuera y a actuar sobre nosotros de manera pasajera; se organiza en nosotros de manera duradera. - Allí suscita todo un mundo de ideas y sentimientos que la traducen, pero que a la vez, forman parte íntegra y permanentemente de nosotros mismos" (FVR: 377). He aquí en qué sentido esa sociología mitológica que es la religión construye imágenes adecuadas sobre lo propio de la vida social. Al hablar del alma está refiriéndose a la presencia en el interior del hombre de algo que no es él, la colectividad, y en cuanto que ésta es sagrada también lo de-

be ser el principio que la traduce en su interior. Al hablar de la dualidad cuerpo-alma está refiriéndose a un dualismo constitutivo en el hombre. "Constamos realmente de dos seres que están orientados en sentidos divergentes y casi contrarios, de los cuales uno ejerce sobre el otro una verdadera preminencia. Tal es el sentido profundo de la antítesis que todos los pueblos han concebido de manera más o menos clara entre el cuerpo y el alma, entre el ser sensible y el ser espiritual que coexisten en nosotros (...). Sin duda, para hacer inteligible tal dualidad, no es en absoluto necesario imaginar, bajo el nombre de alma, una sustancia misteriosa e irrepresentable que estaría en oposición al cuerpo. Pero aquí, al igual que — cuando se trata de la noción de sagrado, el error estriba en la literalidad del símbolo empleado, no en la realidad del hecho simbolizado. Sigue siendo verdad que nuestra naturaleza es doble; hay verdaderamente en nosotros una parcela de divinidad porque en nosotros hay una parcela de esos grandes ideales que son el alma de la colectividad" (FVR: 337-8). Texto éste en el que se contienen todas las claves de la concepción. La sociología mitológica religiosa expresa la realidad social por medio de símbolos que, tomados en su literalidad, es decir, si no pasamos del significante al significado, carecen de sentido, y, sobre todo, de nada real a lo que referirse. Pero si pasamos de la mitología (metáfora) a la sociología contenida en ella, entonces percibimos la realidad de la que se está dando cuenta. Y ésta es especialmente relevante en el caso de la dualidad alma-cuerpo. El hombre es un ser doble porque en él cohabitan dos principios distintos, su ser individual y su ser colectivo. Ya hemos visto cómo, de manera marcada a partir de SU, Durkheim ha ido asentando un dualismo radical en su discurso. Este se ha expresado ya en

la dualidad sagrado/profano que se corresponde a dos órdenes de realidad (natural y social) y ahora se expresa en esta dualidad alma-cuerpo. Esta no es más que una fórmula de la primera: El hombre diferencia el alma del cuerpo porque diferencia lo sagrado que hay en él (sociedad) de lo profano que es él (individuo). Por otro lado, sabemos ya en qué consiste lo sagrado. Es la sociedad autoconsciente de sus ideales. Por lo tanto, en la dualidad sagrado/profano se recoge la dualidad espíritu/materia, ideal/intereses. Más tarde retomaremos estas ideas y las aclararemos y sistematizaremos convenientemente. Importaba ahora tan sólo dar cuenta de su sistematicidad en el discurso durkheimiano último.

Así pues, el alma y el dualismo alma-cuerpo se generan en una experiencia social y la expresan. Lo mismo ocurre con las nociones religiosas de espíritu, héroe mítico y divinidad. El totemismo australiano no carece de estas nociones. Cree en la existencia de los espíritus de los ancestros del clan (FVR: 393-5), así como en la existencia de espíritus tribales (FVR: 406-8). También cree en la existencia de héroes míticos y civilizadores, que siguen presidiendo los grandes ceremoniales tribales de iniciación (FVR:416), y en la de un dios tribal que preside los destinos de los hombres y actúa como providencia (FVR: 410-2). Todas estas nociones están íntimamente vinculadas con la de esa fuerza espiritual que es el alma. Como ésta, se generan en la experiencia de la sociedad: si el alma es la colectividad clánica interiorizada, el espíritu ancestral es la personificación del clan y los espíritus, héroes y dioses tribales la personificación de la tribu como autoridad que engloba a los distintos clanes (FVR. 420-1). Es la experiencia de la vida

en el clan o de la vida en la tribu la que genera tales nociones. Y todas ellas forman un sistema de conocimientos adecuados. "El gran dios tribal no es más que un espíritu ancestral que ha llegado a conquistar un lugar eminente. Los espíritus ancestrales no son más que entidades forzadas a imagen de las almas individuales, cuya génesis se dedica a hacer comprensible. - Las almas, por su parte, no son más que la forma que adoptan, al individualizarse en cosas particulares, las fuerzas impersonales que hemos encontrado en la base del totemismo. La unidad del sistema es equivalente a su complejidad" (FVR: 422-3). Dada esta sistematicidad, cada tipo de noción tiene por función expresar y promover la autoconciencia de un grupo social específico. La noción de espíritu ancestral expresa la unidad del clan, — mientras que los espíritus, héroes y divinidades tribales, expresan la unidad de la tribu (FVR: 401-420-1).

2.3.4. El ritual totémico

La descripción y explicación de las creencias va seguida de la de las prácticas. Ambas constituyen los pilares de todo sistema religioso. Hemos dicho ya anteriormente que no hay fe sin culto ni culto sin fe: — toda creencia religiosa tiende a traducirse en práctica y toda práctica a expresarse en una creencia. Además ambos elementos se influyen mutuamente. La creencias, sostiene Durkheim, "son inseparables de los ritos no sólo por que se hacen manifiestas en éstos sino porque, por reacción, sufren su influencia. Sin duda, el culto depende de las creencias pero reacciona sobre ellas" (FVR: 424). De éste modo el análisis de las prácticas rituales toté-

micas constituye uno de los puntos fundamentales de FVR. En él se muestra cómo es el universo sacral de ideales últimos se proyecta hacia la acción.

Al abordar esta parte de la obra de Durkheim queremos recordar las consideraciones anteriores. Vamos a pasar revista a las fundamentales prácticas rituales totémicas pero sin pretender abundar en su descripción ni en la evaluación del material etnográfico que Durkheim interpreta. Nuestro interés es distinto y tiende exclusivamente a mostrar el plano expresivo-funcional de los rituales. Se buscará determinar qué es lo que expresan bajo su ropaje exótico y qué tipo de funciones cumple. En esto somos fieles a los intereses reales de Durkheim. Ya en un escrito de 1909 los dejaba entrever. "Cree que todos los ritos que la humanidad ha practicado correspondían a algo real y se les puede, no digo tan sólo explicar de una manera histórica, sino justificar. Se puede mostrar que era necesario y bueno que existieran. Las prácticas rudimentarias del australiano tienen un sentido humano al igual que las propias de las religiones más idealistas". (1909 a: 59) Nuestro cometido será éste, subrayar lo que Durkheim encuentra como sentido humano de unas prácticas rituales que si no tendrían sólo un puro valor exótico.

2.3.4.1. Los ritos negativos: las variantes totémicas del ascetismo.

Existe una gran diversidad de prácticas rituales totémicas. Esta diversidad no impide sin embargo que se las agrupe en una serie finita de -

tipos. Estos serían los cultos totémicos, es decir, los sistemas de ritos, fiestas y ceremonias diversas que tienen la características de repetirse periódicamente conservando una forma idéntica y unos idénticos propósitos (FVR: 89). Sin duda, aunque diferentes por su forma y su finalidad, los distintos cultos no carecen de relaciones. Durkheim llega incluso a esbozar - una génesis del sistema cultural totémico,. Inicialmente habrían aparecido las ceremonias imitativas, en las que los fienes reafirmaban sus lazos de unión con el totem. Posteriormente habría aparecido los rituales sacrificiales y conmemorativos (FVR: 553-5). Pero el análisis debe centrarse en destacar su especificidad. Es necesario un inicial criterio distintivo que nos - permita organizarlos . Dado que todo ritual y todo culto no es más que un conjunto de prácticas obligatorias en relación a lo sagrado, será la manera en que determinen la conducta que hay que observar en relación a aquéllo lo que permita diferenciarlo. A éste nivel, hay dos tipos claros de ritual: los negativos y los positivos. "Los seres sagrados son por definición seres - puestos a parte. LO que les es característico es que, entre ellos y los seres profanos, existe una solución de continuidad. Normalmente unos y otros están separados. Hay todo un conjunto de ritos que tienen por meta conseguir ese estado de separación esencial. Dado que tiene por función prevenir las mezcolanzas y aproximaciones indevidas, impedir que uno de esos dominios invada el otro, no puede establecer sino abstenciones, es decir, actos negativos. Por ésta razón, nos proponemos llamar culto negativo al sistema formado por esos ritos especiales. No prescriben que el fiel realice prestaciones positivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar; adop-

tan pues todas las formas de la interdicción o, como se dice corrientemente en etnografía de un tabú" (FVR: 428). Los rituales negativos constituyen pues sistemas de prácticas tendentes a que el inestable y precario equilibrio que define los límites entre lo sagrado y lo profano no se rompa. Esto lo consiguen por medios de prohibiciones, de tabúes que establecen^{lo} que los hombres no deben hacer si no quieren profanar el mundo sagrado. En cuanto que tales, trazan límites tajantes frente al conjunto de cosas sagradas o en la utilización de cosas profanas para que no entren en contactos indebidos con las primeras. Por el contrario, los rituales positivos establecen tipos de conductas que se dirigen a la aproximación y hasta introducción del practicante en la esfera de lo sagrado. Sin duda, tales prácticas no aparecen sin verse acompañadas por estrictas prohibiciones, por todo tipo de tabúes, pero constituyen abstenciones que tienen la finalidad inmediata positiva de la consagración, es decir, de ese radical cambio ontológico que permite a algo que es profano convertirse en sagrado o entrar en contacto con lo sagrado sin que corra peligro él mismo o el orden social y cósmico.

En sí, todo ritual negativo se puede diferenciar en dos tipos. Un — primer tipo que consiste en separar entre sí objetos sagrados de especies — diferentes. Sus ritos más importantes son aquéllos que separan "lo sagrado puro y lo sagrado impuro, lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto" (FVR: 431), Más tarde abordaremos el tema de la descripción y explicación de éstos dos tipos de cosas sagradas, por lo que ahora no entraremos en él. Un segundo — tipo de ritual negativo es el que engloba a las prácticas de separación de lo sagrado y lo profano. Este es el más extendido e importante. Es el que —

constituye lo que Durkheim llama el culto negativo (FVR: 431). En Australia se presenta de una forma muy variada: a) Tabú de contacto; b) tabú alimenticio; c) Tabú de vista; d) Tabú verbal; e) Tabú de separación de los actos e instrumentos profano de los sagrados; etc. (FVR: 431-9). Todo éste sistema de interdicciones se resume en dos fundamentales. La primera es que la vida religiosa y la profana no pueden coexistir en un mismo espacio. La segunda que la vida religiosa y la profana no pueden coexistir en una misma unidad de tiempo (FVR: 440). De ahí la localización de lugares sagrados (templos, santuarios) dónde no puede penetrar sin peligro lo profano, y de días sagrados (fiestas) en que se debe abandonar la actividad cotidiana y consagrar toda la acción y el pensamiento a la religión.

No queremos entrar en el detalle de éstos rituales tan variados. Plan-
tearemos sólo dos preguntas generales que después retomaremos al entrar en
el análisis de una de las variedades del culto negativo, el ritual ascético.
Los interrogantes son: ¿Cuál es el origen de los rituales religiosos? ¿Qué
funciones cumple?. Para responder a éstas preguntas hay un primer nivel de
respuesta que permanece en el plano del puro discurso religioso. Significa
ésto que su explicación se encuentra en el interior de la lógica de lo reli-
gioso. En efecto, es la dialéctica misma de lo sagrado la que explica la -
necesidad del ritual negativo. Aceptada como un hecho la dicotomía sagrado/
profano, y teniendo en cuenta el antagonismo que media entre ambas esferas
de la realidad, entonces resulta una necesidad establecer algún tipo de pre-
vención para que ninguna esfera invada el campo de la otra (FVR: 453). Esto
es tanto más necesario cuanto que, como sabemos, las cosas sagradas no lo son

en sí mismas, sino puras hierofanías y símbolos de lo sagrado que se limita a habitar en ellas sin que exista ninguna necesidad intrínseca para — ello. Esto implica que lo sagrado puede siempre desplazarse de ellas e introducirse en alguna otra cosa no consagrada, provocando así un choque óntico que sólo puede dar lugar a desarreglos (FVR: 461-3). Lo sagrado, al estar sobrepuesto a las cosas, es especialmente contagioso, puede desplazarse hacia otros objetos (FVR: 45-4-5). Es ésto lo que explica la necesidad de precauciones rituales, la necesidad de todo un sistema de abstenciones que asegure la preservación de la idéntidad de las esferas sagradas y profanas. En caso contrario, la dialéctica misma de lo sagrado llevaría a un sin fin de profanaciones.

También al puro nivel de la lógica del sistema religioso es aislable la función del culto negativo. Si por función entendemos ^{su} finalidad real, entonces la función de tal culto no es otra que la conservación de la realidad tal como está y, a la vez, la posibilitación de que respetando su estructura nos podamos adentrar sin daños en el mundo sagrado. La finalidad de algo que es negativo consiste pues en posibilitar un hacer positivo. En efecto, el culto negativo es básicamente "un medio en vista de un fin: constituye la condición para acceder al punto positivo. No se limita a proteger a los seres sagrados contra los contactos vulgares: actúa sobre el fiel modificándolo su estado" (FVR: 442). Podría decirse que la preservación compulsiva ante la profanación no es otra cosa que un medio para conseguir la consagración: es un prepararse a la consagración, a la comunicación y fusión con lo sagrado.

Pero hasta ahora se ha explicado la génesis y función a nivel del discurso religioso, sin intentar traspasar sus límites. Podemos ir más allá y preguntarnos qué hay por detrás de las razones y funciones religiosas del culto negativo. Este nivel de análisis—aún cuando no lo diferencia explícitamente del otro que acabamos de distinguir—lo aborda Durkheim en su explicación del ascetismo.

¿Qué es el ascetismo? En principio un elemento inscrito en todo ritual negativo, pues consiste en una práctica de dejación, de abstención (FVR: 444). Es esto lo que le permite a Durkheim sostener que ^{en} todo sistema de tabúes totémico están inscritas prácticas ascéticas. Pero el ascetismo es también algo más. "Para que se de el ascetismo propiamente dicho basta con que esas prácticas ((negativas)) se desarrollen hasta convertirse en la base de un verdadero régimen de vida. Normalmente el culto negativo no sirve más que como introducción y preparación al culto positivo. Pero ocurre que se libera de ésta subordinación y pasa a un primer plano, que el sistema de interdicciones se infla y exagera hasta el punto de invadir toda la existencia. De éste modo surge el ascetismo sistemático que, por consiguiente, no es más que una hipertrofia del culto negativo" (FVR: 445). El ascetismo consiste pues en una hipertrofia y sistematización de prácticas negativas que se convierten en un régimen estricto de vida que aparece como una finalidad en sí mismo, no como un medio para acceder a otra cosa. En cuanto que sistema pertenece a las religiones más avanzadas, pero en cuanto que prácticas ascéticas está ya en las religiones menos desarrolladas. Todos participan, en un régimen de tabúes, en un cierto ascetismo. Ahora bien, el as

cetismo nos introduce en un nivel de expresividad y funcionalidad sociales al que todavía no habíamos accedido. En primer lugar, el régimen de vida ascético expresa determinadas necesidades de la vida social. Y las expresa en forma de representación dramática, es decir, en el encadenamiento de hechos y acciones a que da lugar. Su mensaje fundamental es que el desarraigo de las cosas, la renuncia al mundo, el dolor constituyen valores en sí. - "Estamos ligados por todas las fibras de nuestra carne al mundo profano; - nuestra sensibilidad nos liga a él; nuestra vida depende de él. No es tan sólo el escenario natural de nuestra actividad; nos penetra por todas partes; forma parte de nosotros mismos. No podemos pues separarnos de él sin violentar nuestra naturaleza, sin herir nuestros instintos. En otros términos, el culto negativo no se puede desarrollar sin provocar sufrimientos. El dolor es su condición necesaria " (FVR: 446). El ritual ascético no es sino la representación dramática, en el escenario específico de la religión, del valor de la renuncia y del dolor. Constituye una representación que - desarrollan todos los fieles o tan sólo algunos (santos) de separación de la materia, de los intereses utilitarios, de valorización del sufrimiento que conlleva integrarse en algo distinto de uno mismo. El valor expresivo del ascetismo es así social, porque enseña, de manera dramática, por una - representación externa, la renuncia necesaria en toda vida grupal. Pero a la vez que valor expresivo, el ascetismo tiene una función social fundamental. Sin duda, el asceta se niega al mundo porque cree que en él habita el pecado y la perdición. En última instancia, pensando que está muy lejos de dios quiere estar también muy lejos del mundo. Pero a parte de ésta función

religiosa, hay funciones sociales que cumple de manera inconsciente y necesaria. En primer lugar, el ascetismo no sólo enseña al hombre, sino que lo moldea como tal hombre, le hace elevarse por encima del nivel común de las cosas: el hombre es el único animal, parece decirnos Durkheim, que se eleva por medio de un sufrimiento consciente y voluntario. "La grandeza del hombre se pone mejor de manifiesto en la manera en que es capaz de soportar el dolor. En ningún caso se eleva con más brillo por encima de sí mismo que cuando doma su naturaleza hasta el punto de hacerle seguir una vía contraria a la que escogería de manera espontánea. En esto se singulariza de las otras criaturas que se dirigen ciegamente allí donde les llama el placer; en esto consigue un lugar a parte en el mundo" (FVR: 451). Así pues, el ascetismo tiene la función de hominizarse al hombre por medio de la aceptación del dolor y sufrimiento. Pero además cumple funciones estrictamente necesarias para la preservación de la vida social. "El ascetismo no cumple tan sólo fines religiosos. En este caso, como en otros, los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses sociales y morales. Los seres ideales a los que se dirigen los cultos no son los únicos que reclaman de sus servidores un cierto desprecio del dolor: también la sociedad es sólo posible a ese precio. A pesar de exaltar las fuerzas del hombre, es severa con los individuos: exige necesariamente de éstos perpétuos sacrificios; violenta sin cesar nuestros apetitos naturales precisamente porque nos eleva por encima de nosotros mismos. Para que podamos cumplir nuestros deberes hacia ella es pues preciso que estemos preparados para violentar a veces nuestros instintos, para superar, cuando sea preciso, nuestras tendencias naturales. Hay así un ascetismo que, inherente a todo lo social, está desti

nado a sobrevivir a toda mitología y todo dogma; es parte integrante de cualquier cultura humana" (FVR: 452). No entraremos a comentar el fuerte aliento ascético que se introduce en éstos textos de Durkheim: parece como si el discurso sociológico sobre el ascetismo se convirtiera en discurso ascético sobre la sociedad. Durkheim está destacando lo que Alpert ha llamado la función disciplinadora y preparatoria del ritual (Alpert, 1938: 104-5). El ascetismo no sólo prepara para la vida religiosa, sino también para la vida social. Es más, lo que se sostiene es que no hay vida social sin ascetismo, es decir, sin renuncia, sufrimiento y dolor. El hecho de que ese ascetismo social se haya expresado en los universos simbólicos y prácticos religiosos no impide que cumpla sus funciones reales: preparar para la vida en sociedad, hacerla posible. Como se ve, no se trata sólo de que algo que no es social se traduzca a su equivalente social, sino que se descubre la proyección social permanente y necesaria de prácticas que en principio sólo se muestran como religiosas.

Cerramos ya éste apartado. Los niveles que hemos ido descubriendo constituyen el modelo que Durkheim sigue en el análisis, más o menos pormenorizado, de todos los cultos. Como hemos visto encuentra en ellos una génesis religiosa que se compagina con una función a ese mismo nivel, para pasar después a destacar de qué manera dramatizan unas prácticas que en sí son sociales y de qué manera cubren funciones también sociales. A partir de ese momento, se puede retomar el problema de su génesis. Con independencia de que resulte una pura consecuencia de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, el culto negativo es de origen social, es decir, es la sociedad -

lo que lo ha establecido con la finalidad de socializar a los hombres.

En el siguiente apartado veremos que la misma estructura explicativa aparece en relación a los ritos de tipo positivo.

2.3.4.2. Los ritos positivos

Como hemos visto, todo ritual negativo, salvo cuando se eleva a ese sistema de vida con sentido en sí mismo que es el ascetismo, no constituye más que una iniciación para un ritual de tipo positivo. Carece de valor en sí mismo porque a lo que tiende es a su contrario: no a prevenir ante lo sagrado, sino a entregarse a ello. Por lo tanto, el centro neurálgico del ritual religioso es el positivo. Este es un sistema especial de ritos basado en el hecho de que el hombre "ha considerado siempre que mantenía relaciones positivas y bilaterales ((con las fuerzas sagradas)) que tienen por función reglamentar y organizar un conjunto de prácticas rituales" (FVR: - 465). Si bien los hombres nunca se han negado a entrar en contacto con lo sagrado, deben hacerlo de manera ritual, es decir, en base a prácticas organizadas, a movimientos preestablecidos y seguros. En el ritual positivo se contienen éstos preceptos.

La parte de FVR dedicada al análisis de éste ritual es muy amplia. - Durkheim destaca cuatro tipos fundamentales de cultos: los cultos conmemorativos o representativos, los miméticos, los de sacrificio y los piaculares.

Cada uno tiene características propias no sólo ya en las técnicas que usa y las acciones que prescribe sino también al nivel de sus finalidades religiosas inmediatas. En cuanto que específicos al puro nivel religioso, lo son también al nivel social. Cada uno de ellos dramatiza un tipo especial de relación social y tiene funciones cohesionadoras propias. En la exposición que va a seguir intentaremos destacar éste nivel, dando información - muy sumaria sobre sus puros rasgos etnográficos.

Los australianos celebran periódicamente un culto cuya única finalidad es rememorar la historia de la tribu, sus mitos fundamentales, las acciones de sus héroes civilizadores, la vida de los ancestros fundadores de los distintos clanes. A estas celebraciones las llama Durkheim ritos conmemorativos o representativos. Su finalidad, a diferencia de otros rituales, es exclusivamente social: rememorar la historia y los acontecimientos míticos fundamentales (FVR: 536). Es decir, en este caso no existe ninguna disociación entre el fin propuesto por el discurso ritual y su real finalidad social. La transparencia de ésta última es total. "He aquí un conjunto de ceremonias que sólo se proponen despertar ciertas ideas y sentimientos, ligar el presente con el pasado, el individuo con la colectividad. No sólo no pueden servir, de hecho, para otros fines, sino que además los fieles - mismos no piden nada más." (FVR: 541). En éste caso, la colectividad que actúa en, o asiste a, el ritual es plenamente consciente de su finalidad social. En sí el ritual cumple una función que podemos designar -tomando el término de Lévi-Strauss que lo utiliza en un contexto parecido- como de significación diacrónica (Lévi-Strauss: 1974: 351). Se representan aconteci-

mientos del pasado mítico, se rememoran las historias de los héroes civilizadores o de los ancestros, se muestran las reliquias del pasado: todo esto no hace más que ligar fuertemente el presente con el pasado, descubrir el presente como una proyección de las sombras de un tiempo mítico y fundamental. En éste sentido cumple una función esencial para la conservación de la identidad de toda colectividad humana.

Pero son éstos los únicos cultos cuya finalidad moral es inmediata y transparente. En los otros casos existe una disociación clara entre el fin que la colectividad dice perseguir y hasta lograr y los efectos reales de las acciones realizadas. Al analizar tales rituales la metodología sociológica fundamentada en el análisis del simbolismo religioso muestra todas sus posibilidades.

Hay un primer grupo de ritos cuya finalidad, dentro del discurso religioso, carece de referencia social. Se trata de lo que Durkheim denomina ritos miméticos. Los caracteriza así: "Consisten en movimientos y gritos - que tienen por meta imitar, en sus diferentes actitudes o en sus diferentes aspectos, al animal cuya reproducción se desea; es por ésta razón por la - que los llamamos miméticos" (FVR: 501). Siguiendo movimientos preestablecidos los hombres, normalmente cuando llegan la primavera o cuando se aproxima la estación de las grandes lluvias, imitan a los animales y plantas: se visten con sus plumas o con sus pieles o con sus hojas y actúan reproduciendo los movimientos que ellos hacen. La finalidad de todas éstas acciones - acompañadas es utilitaria: se cree que así no sólo se ayuda a que los anima

les se reproduzcan y las plantas crezcan, sino que además se asegura, casi se podría decir que se obliga a, que lo hagan. Las acciones que se realizan se creen adecuadas para conseguir tal fin. Los principios en que se basa tal seguridad son los característicos de lo que se ha denominado la magia simpática: el principio de que lo que afecta a la parte afecta al todo; el principio de que lo semejante produce lo semejante (FVR: 508). En base a esto, la utilización de cosas que pertenecen al ser cuya reproducción se espera (primer principio) y la imitación de su comportamiento (segundo principio) parecen ser instrumentos eficaces para lograr el fin deseado. El problema que se plantea es que, dado que con tales medios no se pueden conseguir realmente los resultados esperados, ¿cómo se explica que se confíe en esperarlos?, es más ¿cómo se explica que tales rituales se hayan conservado a pesar de que todas las evidencias empíricas están en su contra? La solución propuesta por Dukheim consiste en destacar el hecho de que tales rituales tienen un efecto eficaz, aunque en un plano inesperado, específico y desde luego no querido, siendo éste hecho el que explica que se crea en su eficacia general. La eficacia de que habla es la eficacia moral: La función de éstos ritos es realmente la de cohesionar al grupo. En efecto, al desarrollar el ritual los hombres "se testimonian mutuamente que son miembros de una misma comunidad moral y adquieren conciencia del parentesco que les une. El rito no se limita a identificar ese parentesco, sino que lo crea o recrea (...). El australiano intenta parecerse a su totem al igual que el fiel de las religiones más avanzadas intenta parecerse a su dios. En un caso como en el otro, se trata de un medio de comunicar con el ser sagrado, es decir, con el ideal colectivo que éste simboliza " (FVR: 511).

Hay un primer nivel expresivo o simbólico. Las danzas o los adornos rituales intentan imitar al totem. Ahora bien imitan realmente al clan ya que el totem no es más que la transfiguración de éste. Por lo tanto, a lo que se asiste realmente es a una representación dramática de cómo los miembros del clan se convierten en clan por medio de movimientos homogéneos. Pero hay también un nivel funcional. Del conjunto de práctica imitativas lo que resulta es la cohesión del grupo como tal: se adquiere conciencia de que existe y de que cada celebrante forma parte de él. DE aquí una experiencia fundamental, la de la acción del grupo. Y es ésta experiencia moral la que acaba creando la confianza en una eficacia de tipo físico. Se trata de un caso-típico por demás de los rituales religiosos- de heterogeneidad entre medios y fines que sin embargo acaba por consolidar o por hacer aún más segura la confianza en lo adecuado de unos medios que no lo son en absoluto. El caso lo argumenta así Durkheim "Un error tan claro parece difícilmente inteligible mientras que no se vea en el rito más que la meta material hacia la que parece tender. Pero sabemos que, a parte del efecto que se supone tiene sobre la especie totémica, ejerce una acción profunda sobre el alma de los fieles que toman parte en él. Estos tienen conciencia de que la ceremonia les es saludable; y en efecto, en ella recrean su ser moral. ¿Cómo - ésta especie de euforia no les daría la impresión de que el rito ha tenido éxito, que ha sido lo que se proponía, que ha alcanzado la meta que pretendía? (...) Es así como los hombres han llegado a atribuir a gestos vanos en sí mismos virtudes creadoras. La eficacia moral del rito que es real, ha hecho creer en su eficacia física, que es imaginaria" (FVA: 513). Así pues, la existencia del efecto moral del rito asegura la creencia en su eficacia

física. Esto es lo fundamental. Téngase en cuenta que Durkheim no reproduce el argumento usual de que todo ritual mágico o religioso es infalsable porque sus fracasos se pueden achacar o bien a fallos en el ritual o bien a contra-magias o contra-rituales. Tal argumento, dentro de la explicación de Durkheim, puede ser válido para reforzar la impresión de éxito o para descartar los fracasos como casos irrelevantes. Lo fundamental en la interpretación durkheimiana es que, a parte de esto, en el ritual hay realmente una acción eficaz aunque sea tan sólo sobre algo que no estaba programado o enunciado en los medios que se utilizan. Y es la experiencia de tal eficacia la que legitima al ritual en bloque.

Parecidos problemas, para los que se proponen soluciones parecidas, aborda Durkheim al analizar los ritos de sacrificio. En contra de Frazer, Spencer y Gillen, pero también en contra de sus discípulos Hubert y Mauss (En Mauss, 1968, I: 6-7, 11-5), Durkheim sostuvo que el ceremonial australiano del Intichiuma constituía, en el sentido propio del término, un ritual sacrificial. Siguiendo las indicaciones de Hubert y Mauss en su artículo del *Année II* ("Essai sur la nature e les fonctions du sacrifice") (En Mauss, 1968, I: 197), Durkheim había incorporado con modificaciones la teoría del sacrificio de Robertson Smith. En base a esto, el Intichiuma incorporaba a la vez un ritual de comunión alimenticia y una ofrenda. En base a la primera, el sacrificio era un banquete entre los fieles y la divinidad en el que ambos se alimentaban de la misma carne con la finalidad de conservar y revitalizar sus lazos de parentesco (FVR: 480-1). En base al segundo aspecto, los fieles ofrecían regalos a la divinidad a cambio de lo cual —

esperaban recibir favores o por lo menos una cierta benevolencia (FVR: 489-90). La finalidad de ambos actos es aparente. En el primer caso los hombres comulgan con los dioses, esperando así consagrarse, divinizarse. La divinización o consagración es el fin último. En el segundo caso actúan finalidades más utilitarias y un tipo de relación basado en la lógica del *do ut des*: a los dioses hay que ganarles la voluntad por medio de ofrendas para que actúen en beneficio de sus oferentes. Son éstas las dos finalidades que el discurso religioso asigna al ritual sacrificial. Para ambas piensa que los medios son adecuados para lograr el fin y que, al cabo, los hombres se consagraran y recibieran los favores de los dioses. ¿Pero qué es lo que se expresa realmente? ¿Cuál es la fuente de eficacia de tales rituales? Realmente se está expresando que los hombres pueden llegar a alcanzar la esfera de lo sagrado y que lo mismo que ellos dependen de los dioses, los dioses dependen de ellos (FVR: 494). A éste nivel expresivo, lo que se está representando es que, a pesar de la distancia entre lo sagrado y lo profano, - cabe pasar de una esfera a otra y cabe pensar que las dos esferas se necesitan mutuamente. Si tenemos en cuenta el simbolismo religioso, si como dice Durkheim "Sustituimos los símbolos religiosos por las realidades que expresan" (FVR: 495), entonces lo que realmente se está expresando es que entre la sociedad (Dios totémico transfigurado) y el individuo (fiel), a pesar de la distancia ontológica existente, es posible una fusión y que no constituyen dos realidades indiferentes sino mutuamente necesitadas. "Si como hemos intentado establecer el principio sagrado no es sino la sociedad — transfigurada e hipostasiada, se debe poder interpretar en términos laicos y sociales la vida ritual. Y en efecto, al igual que ésta última, la vida

social se desarrolla en un círculo. Por un lado, el individuo obtiene de la sociedad lo mejor de sí mismo, (...) su cultura intelectual y moral - (...) pero por otro lado, la sociedad sólo existe y vive en el y por los individuos. Si la idea de la sociedad se apaga en los espíritus individuales, si las creencias, tradiciones, aspiraciones de la colectividad dejan de ser sentidas y compartidas por los particulares, la sociedad muere" (FVR: 495-6). Así pues, lo que se representa es la idea de que hombre y sociedad se necesitan mutuamente y que no sólo cabe, sino que es precisa, la fusión - de ambos. La consagración que propicia la comunión no es sino la consecución de ésta. Ya a éste nivel podemos intuir las funciones del sacrificio. Se trata de lo que Alpert ha llamado función revitalizadora (Alpert, 1968: 105-6). Con la carne sacrificial se renueva en realidad la vitalidad de la presencia de lo grupal en el interior de todas las conciencias (FVR: 482). Por otro lado, con la ofrenda, como dice expresivamente Durkheim, lo que el fiel "da realmente a su dios no son los alimentos que deposita sobre el altar, ni la sangre que hace manar de sus venas: es su pensamiento" (FVR: 495). Es decir, lo que consigue el rito es una entrega de los hombres al - símbolo que representa la sociedad. De ésta manera se da lugar a una revitalización de la autoconciencia del grupo.

El último tipo de culto totémico es el que Durkheim denomina piacular. Está constituido por un conjunto de ceremonias que se desarrollan en ocasión de calamidades públicas de muy distinto tipo (muerte de un miembro de la tribu, robo de objetos sagrados, malas cosechas o escasez de caza, - cataclismos cósmicos, epidemias) o para rememorar tales ocasiones. "El tér

mino piaculum tiene (...) la ventaja de que, a la vez que suscita la idea de expiación, tiene un significado mucho más extenso. Toda desgracia, todo aquéllos que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un piaculum y, por consiguiente, se le llama piacular" (FVR: 557). Es decir, toda ruptura de un orden cósmico complaciente y benévolo constituye una causa de desgracia y temor humano que necesita un ceremonial que a la vez lo asuma y exorcice. Los hombres han de asumir colectivamente la ruptura del ritmo cósmico, pero han de luchar también para superarlas, haciendo que los dioses favorables se afirmen sobre el caos — irracional o sobre la mala voluntad de dioses nefastos. Características de éste tipo de ritual es la suposición de que el orden de lo sagrado no es homogéneo, sino que en su interior luchan o tienen presencia fuerzas de intención muy desigual: Que existen unas fuerzas sagradas benefactoras y fastas y otras malévolas y nefastas. "Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Una son bienhechoras, guardianas del bien físico y moral, dispensadoras de la vida, la salud, de todas las cualidades que estiman los hombres (...) — Están, por otro lado, los poderes malos e impuros que producen desordenes, causan muertes y enfermedades, instigan sacrilegios (...) Tales son las — fuerzas sobre y por medio de las cuales actúa el grupo, las que surgen de los cadáveres, de la sangre mensual, las que desencadena toda profanación de cosas santas" (FVR: 584-5). Por un lado, las fuerzas que presiden la reproducción de un orden bueno y justo; por el otro, las fuerzas que generan y desean todo tipo de desgracias. Se trata de lo que Cazeneuve ha llamado las fuerzas numinosas, que representan a todo lo terrible y amenazante que se cierne sobre el precario nomos humano (Cazeneuve: 1972: 41). La actitud

del hombre frente a éstos dos tipos de fuerzas es distinta: frente a las primeras hay sentimientos de amor y respeto; frente a las segundas sentimientos de temor y horror (FVR: 585). Pero lo peculiar de éstas fuerzas es su tipo de relación. Sin duda se trata de una relación de antagonismo pero diferente de la que existe entre lo sagrado y lo profano. En efecto, ambas fuerzas son sagradas y se definen negativamente frente a lo profano como formando parte de otro orden de realidad (FVR: 586). Es este parentesco el que explica su fácil convertibilidad: lo puro, lo fasto puede pasar a ser impuro y nefasto y viceversa (FVR: 586-7). En definitiva, dentro de la dialéctica de lo sagrado, sus dos modalidades están íntimamente conectadas y pueden transmutarse con relativa facilidad y desde luego con mayor facilidad que en el caso de la conversión óptica de lo sagrado a lo profano. De aquí que Durkheim centre su investigación sobre el origen de ésta ambigüedad de lo sagrado y sobre el problema de la convertibilidad.

Si lo sagrado no es más que la sociedad transfigurada y, por otra parte, lo sagrado es ambigüo (fasto y nefasto) entonces necesariamente debe haber algo en la sociedad que permita esa doble posibilidad. En estricta lógica con su teoría de la sacralidad, Durkheim investiga este camino. — "Cuando la sociedad atraviesa circunstancias que la entristecen, angustian o irritan, desarrolla una presión sobre sus miembros para que den testimonio, por medio de actos significativos, de sus tristeza, angustia o cólera (...). Estas manifestaciones colectivas y la comunión moral que atestigua y refuerzan restituyen al grupo la energía que los acontecimientos amenazaban sustraerle y le permite de este modo recuperarse. Es ésta experiencia —

la que interpreta el hombre cuando imagina, fuera de él, seres dañinos (...) Estos seres no es más que estados colectivos objetivados; son la misma sociedad vista en una de sus facetas. Pero sabemos, por otro lado, que los poderes bienhechores no quedan constituidos de otra manera; son también el resultado de la vida colectiva y su expresión; también representan a la sociedad, pero tomada en cuenta en una actitud muy diferente, a saber, en el momento en que se afirma con confianza y obliga con ardor a que las cosas concurren en la realización de los fines que se persiguen" (FVR: 589-90). Destaquemos una primera conclusión: lo fasto y lo nefasto no son más que estados distintos del alma colectiva, objetivaciones de sentimientos colectivos. Es esto lo que explica que su experiencia haya sido posible. Pero llegados a éste límite parece que la explicación de Durkheim entra en una decisiva ambigüedad. Pues lo que resulta del texto es más — bien que lo nefasto no es otra cosa que la reacción afectiva del grupo frente a situaciones desgraciadas que afectan al mundo o a la vida de los individuos, mientras que lo fasto no es sólo una reacción ante una situación exterior favorable sino que es la autoconciencia del grupo como fuente de todo bien. Es decir, si bien de lo fasto puede decirse que es la sociedad en sí misma (como única fuente de autoridad, amor y bondad), de lo nefasto lo más que puede decirse es que es el mundo o ciertos acontecimientos percibidos por la sociedad cuando el mal se cierne sobre los hombres. Sin duda Durkheim subraya que la ambigüedad de lo sagrado es prueba del realismo de toda religión (FVR: 601), muestra de que todo universo religioso abre bien los ojos para contener al mundo en su infinita invariabilidad y dar cuenta de él. Ningún vicio ni bajeza humana han dejado de reflejarse en el panteón

de los dioses. Pero no se da el paso para establecer que lo nefasto es la misma sociedad, es decir, que la ambigüedad de lo sagrado es reflejo, no de las situaciones por las que atraviesa la vida social, sino de la ambigüedad de la sociedad misma: el nomos humano es, a la vez, el bien y lo terrible, la justicia absoluta y la absoluta injusticia, la autoridad moral y el despotismo. En éste sentido, la ecuación inicial sagrado = sociedad es rota por Durkheim porque en realidad lo que se sostiene es que la sociedad sólo es lo sagrado fasto, aún cuando por medio de ella (de las representaciones de que se objetivan sus estados anímicos ante los acontecimientos del mundo) se lleguen también a vislumbrar lo nefasto, impuro y terrible. Durkheim cae así en una incoherencia que, en realidad, constituye algo necesario si tenemos en cuenta que su propósito fundamental es establecer que la sociedad es todo el deber y todo el bien. Desde ésta perspectiva, el caos, el desorden, la ruptura de la reciprocidad son acontecimientos cósmicos o circunstancias externas por las que atraviesa el grupo pero nunca el grupo en sí mismo, transfigurado e hipostasiado en lo sacro-religioso. Se rompe así toda posible dialéctica en el interior del nomos sagrado humano y lo nefasto queda en realidad degradado a un estatuto cercano al de lo profano: es un acontecimiento que ocurre en el mundo y del que da cuenta la conciencia colectiva situándolo en un plano de necesidad especial, parecido al de lo sagrado fasto.

Pero prosigamos la exposición. La finalidad de los rituales piaculares es conseguir la conversión de lo nefasto en fasto. Por eso su propósito es

aplacar y complacer a los dioses nefastos o conseguir que los dioses - fastos corran en ayuda de los hombres. Todo el procedimiento está dictado por éste propósito. Pero dado que la eficacia que se supone a tales medios de acción es dudosa, habrá que preguntar cuál es la experiencia en base a la cual los hombres creen realizados sus propósitos. Tal experiencia no es más que la social. Comunicándose colectivamente de una desgracia, los hombres sienten reconstituido su universo (moral o físico) y acaban pasando - del temor a la confianza. Es porque se da ocasión a una amplia comunicación en la desgracia por lo que después se comunica en la confianza. Esta conversión fundamental constituye una experiencia social. "En resumen, los dos polos de la vida religiosa corresponden a las dos situaciones opuestas por las que atraviesa toda la vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto existe el mismo contraste que entre las situaciones de euforia y - disforia. Pero dado que ambos son en idéntica medidas colectivos, se da un íntimo parentesco en la naturaleza de las construcciones mitológicas que - lo simbolizan. Los sentimientos comunes oscilan entre el extremo abatimiento y la extrema alegría, entre la irritación dolorosa y el entusiasmo extático; pero en ambos casos se da una comunión de conciencias y un reconfortamiento mútuo a raíz de esa comunión. El proceso fundamental es siempre el mismo; sólo que las circunstancias lo colorean de manera diferente" (FVR : 591). Estamos ante lo que Alpert ha llamado función eufórica del ritual religioso (Alpert: 1968: 106-7). La comunión de los hombres ante la desgracia recompone la vitalidad del grupo y de éste surge una energía euforizante que les hace encarar con valor la desgracia o superarla y olvidarla definitivamente. Es pues la acción del grupo unido, que ha recompuesto su densa

afectividad, lo que explica la confianza de los hombres en su ritual y el hecho de que piensen que consiguen por él realmente lo que están buscando.

Acabamos con esto la exposición sobre el ritual y la religión totémica en general. A parte de que nos hayamos adentrado más en el totemismo australiano al explicar la emergencia de lo sagrado, por regla general hemos mencionado poco el material etnográfico. La intención dominante ha sido la de dar cuenta de sus explicaciones sociológicas. En esto podemos llegar a subrayar algunos resultados. Al nivel de la práctica religiosa —que después veremos que es el fundamental de toda religión— Durkheim ha destacado dos grupos de rituales, los negativos y los positivos. Los primeros consisten en abstenciones y su finalidad es sortear el peligro de profanación de lo sagrado. Los segundos consisten en acciones positivas y tienen por fin lograr algún tipo de consagración, de comunicación de los fieles con lo sagrado. El análisis sociológico ha mostrado, por un lado, cómo las distintas prácticas se conectan con la dialéctica específica de lo sagrado y lo profano y cómo las prácticas buscan alcanzar fines dentro del universo religioso. Pero lo fundamental ha sido traspasar el discurso religioso sobre el ritual para destacar su fundamental proyección social. Se han descubierto así las funciones sociales de las distintas prácticas: función disciplinadora de los rituales negativos y más especialmente ascéticos, función de significación diacrónica de los rituales conmemorativos, función cohesionadora de los ritos imitativos, función revitalizadora de los sacrificios y función eufórica de los ritos piaculares. Hay que destacar que lo que Durkheim establece no es que los rituales tengan una función social, sino que sólo tienen

una función social, y que ésta es su única fuente de eficacia. Fuera de sus efectos sociales carecen de cualquier otros. Y es la proyección de esos efectos sobre otras esferas de significación o comportamiento lo que asegura esa maciza confianza en que sus finalidades prácticas o puramente religiosas se obtendrán. Si como se estableció al principio, la explicación — durkheimiana de la religión es un monocausalismo social, lo mismo ocurre con la explicación de los rituales.

2.4. Conocimiento y religión

Vamos a abordar un tema que hasta el momento se ha dejado aparte. Se trata de la sociología del conocimiento que se desarrolla en FVR. El tema queda esbozado desde los inicios de la obra. Parece que la preocupación durkheimiana por construir una sociología de la religión iba, en su proyecto, íntimamente unida a otra tendente a elaborar una teoría sociológica del conocimiento. Dentro de la óptica de Durkheim, ambos temas estaban mutuamente implicados. En primer lugar, porque a su entender todo discurso en profundidad sobre esa constante humana que es la religión tenía una proyección que trascendía su marco inicial. "Toda religión tiene una faceta por la que supera el círculo de ideas propiamente religiosas y, en base a esto, el estudio de los fenómenos religiosos ofrece un medio de renovar problemas que, hasta la actualidad, sólo han sido debatidos por los filósofos" (FVR: 12). Esta proyección filosófica de la sociología no puede sorprendernos en términos generales, si tenemos en cuenta lo que se ha establecido en el capítulo III. En efecto, dado que la constitución de la sociología se realizó

en el interior de una estrategia tendente a desplazar el monopolio que detentaban los viejos discursos teológicos y morales, pero sin que esto significara que la nueva ciencia se emancipara totalmente del tronco filosófico de donde surgía, lo lógico era que Durkheim hiciera continuas pruebas sobre la capacidad del nuevo discurso para encarar y resolver de manera adecuada viejos problemas filosóficos que los mismos filósofos habían sido ⁱⁿ capaces de resolver. De entre estos viejos problemas había uno que descollaba y llamaba la atención de la nueva ciencia, el problema del conocimiento. Dado que la sociología, que se había ido constituyendo en unas relaciones de parcial fusión con la antropología, tematizaba los universos de conocimiento de las sociedades primitivas estaba en disposición de aproximarse enriquecedoramente a ese momento en que el conocimiento se estaba originando, al momento del saber originario. Esto la situaba en óptima posición para acometer viejos problemas filosóficos. Durkheim tuvo prontamente conciencia de ello. El primer intento en profundidad lo hace en un artículo publicado en el Année VI en colaboración con Mauss: "De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l'étude des représentations collectives". Este trabajo encontrará continuidad en FVR. Pero además, en segundo lugar, el problema del conocimiento estaba inscrito necesariamente en la misma problemática religiosa. En efecto, si bien ésta se planteaba globalmente alrededor del tema del equivalente laico de los universos simbólicos religiosos, dentro de tal temática tenía un lugar privilegiado el tema de la sustitución del saber religioso por el saber científico. Acercarse a éste tema suponía encarar una cadena de preguntas: ¿Son ambos saberes alternativos? ¿Hasta qué punto uno puede cubrir el espacio que deja el

otro? ¿Tienen algo que ver las categorías lógicas que informan el discurso científico con las propias del discurso religioso? Temas todos que Durkheim va a encarar y situar dentro de una perspectiva más amplia: no sólo las relaciones entre conocimiento religioso y científico, sino las más amplias entre la mentalidad moderna y la mentalidad primitiva que domina todo el sistema de saberes religiosos.

En coherencia con éstos planteamientos, dos son los temas fundamentales que encara la sociología durkheimiana del conocimiento: el problema clásico del conocimiento y el problema específicamente moderno de las relaciones entre el saber primitivo religioso y el saber contemporáneo específico. Temas los dos muy interrelacionados ya que veremos que las soluciones que se van dando al primero se proyectan sobre las que se dan al segundo.

Durkheim piensa que la sociología tiene títulos legítimos para encarar el viejo problema del conocimiento. ¿Qué es lo que explica o hace posible que los hombres lleguen a un conocimiento cierto y necesario de las cosas? Para Durkheim hay dos respuestas que se han ido sucediendo, idénticas a sí mismas, a lo largo de la historia. La una es la innatista: los hombres nacen con un conocimiento innato de las cosas y conocer no es otra cosa que recordar ese saber originario con ocasión del presentarse de las cosas del mundo sensible. La otra ha sido el empirismo: el hombre es una tabula rasa y todo lo que conoce lo construye paciente y laboriosamente a partir de su experiencia sensible. El concepto no es un ⁴dato de partida,

sino un punto de llegada al que se accede por la elaboración de lo dado en los sentidos. Parece que ambas soluciones son insatisfactorias. La primera porque no da ningún espacio a la experiencia o cuando lo da (como en la teoría de Kant) da por supuesto un a priori que no explica. La segunda - porque abriéndose exclusivamente a la experiencia no explica cómo a partir de los sentidos podemos encontrar, aislar la necesidad que en el pensamiento conceptual se presenta (FVR: 18-21). Durkheim propone una alternativa basada en las enseñanzas que proporciona la ciencia de la sociedad. Tal alternativa la podemos calificar de kantismo sociológico. Veremos después por qué. El punto de partida es la aceptación de lo correcto del planteamiento inicial del problema del conocimiento por parte de Kant: No hay conocimiento - sin experiencia, pero la experiencia no es todo el conocimiento. Entre los datos sensibles y el concepto universal y abstracto se interpone algo que no está en la experiencia sensible. "La propuesta fundamental del - apriorismo es que el conocimiento está formado de dos especies de elementos irreductibles entre sí (...). Nuestra hipótesis mantiene íntegramente éste principio (FVR: 21). Hay que poner pues algo en la experiencia que no es - ella misma, pero que se muestra en ocasión de ella. Ese algo es lo que Kant ha llamado la forma a priori: forma de la sensibilidad o forma del entendimiento. Durkheim, sin diferenciar claramente entre las dos, llama a ambas categorías. Estas son las formas que hacen posible un conocimiento necesario y universal. No son la experiencia aunque actúan en la experiencia. ¿De dónde provienen? Con éste interrogante Durkheim abre su análisis de las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) para adentrarse después en el de las formas del entendimiento. Decir que recibimos nuestra información sensi

ble en coordenadas de espacio y tiempo y no explicar de dónde provienen tales formas de nuestro conocimiento es, a su entender, constatar un hecho sin explicarlo. Esas formas deben generarse en algo y ese algo sólo puede ser la sociedad. En efecto, la noción de tiempo con la que actúa - nuestra sensibilidad ordena nuestra experiencia al diferenciar distintas - unidades en su interior, al establecer diferencias cualitativas entre las horas, los días, las semanas, los meses y los años de un tiempo que en principio es monótono e idéntico a sí mismo. Tal forma de conocimiento - sólo puede tener una fuente: el ritmo de la vida social, pues es en éste donde el tiempo es contemplado en su discontinuidad, en sus diferencias cualitativas (fiestas, ceremonias, celebraciones, etc.) (FVR: 15). Lo mismo ocurre con la noción de espacio. La condición de nuestro conocimiento del espacio consiste en romper en discontinuidades lo que en principio es idéntico y homogéneo, consiste en poner un aquí y un allá donde no hay más que continuidad e intercambiabilidad. Pues bien, esta discontinuidad se genera en la vida social. Es en ésta donde se diferencian los distintos lugares por las distintas relaciones que mantienen con el grupo (FVR: 16-7). - Si de las formas de la sensibilidad pasamos a lo que propiamente son las categorías llegamos a las mismas conclusiones. No podemos pensar si no es distinguiendo las cosas en distintos géneros que contienen una pluralidad de especies en su interior. No podemos pensar si no ordenamos las cosas dentro de una secuencia que las jerarquice. Es decir, no podemos pensar si no clasificamos el objeto de nuestra experiencia. En tal ordenación clasificatoria es la experiencia social el cuadro a priori de nuestro conocimiento. Este tema se aborda en FVR (205-11), pero ya había sido abordado -

de manera más detenida en el trabajo conjunto con Mauss publicado en Année VI. En él se parte del hecho de que toda clasificación de cosas supone la introducción de criterios de delimitación y que tales criterios no pueden ser innatos (o si lo fueran no podríamos explicarlos) ni los pueden proporcionar las cosas mismas (1903 a, Année VI, en Journal: 399-410). Sólo la sociedad nos lo puede proporcionar. UN análisis detenido de las formas de clasificación primitivas demuestra claramente éste punto. Es la sociedad la que proporciona el modelo de clasificación de las cosas (1903 a, Année VI, en Journal, 402-456). Pero además es la sociedad la que nos proporciona el cuadro lógico para realizar esas clasificaciones. "La sociedad no ha sido tan sólo un modelo en base al cual habría trabajado el pensamiento clasificador; son sus propios cuadros los que han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en las que se han integrado tales cosas. Es porque los hombre se agrupaban y se concebían en forma de grupos por lo que han agrupado idealmente a los otros seres" (1903 a, Année VI, en Journal, 456). La primera noción de género que se ha utilizado ha sido proporcionada por la sociedad: es la formada por el grupo que acoge a especies diferentes (clanes) que constan de seres diferentes (individuos). Pero es que además en el seno de la clasificaciones, los tipos de relaciones que median entre las cosas han sido concebidos siguiendo el modelo social. "No sólo son de origen social la forma anterior de las clases, sino las relaciones que las unen entre sí" (1903 a, Année VI, en Journal: 457). Así la noción de jerarquía que sólo se puede originar en una experiencia social. O la noción de igualdad (FVR: 211). O el hecho característico de -

que se concibiera las relaciones entre las cosas en términos de parentesco (1903 a, Année VI, en Journal: 457). Pero además la sociedad no es sólo modelo, forma y paradigma de relación en la clasificación de las cosas, - sino que es la fuente del criterio clasificador mismo. Las cosas se han - clasificado en clases distintas siguiendo criterios puramente sociales: es la manera en que afectan a los sentimientos colectivos lo que determina su ubicación en el sistema de clasificaciones (1903 a, Année VI, en Journal 458). Lo mismo ocurre con la categoría de totalidad. Las cosas clasificadas forman un sistema de interrelaciones que pretende abarcar al mundo. Pero para que el hombre acceda a una representación unitaria, sintética del mundo, es necesario algún tipo de experiencia que no sea la puramente sensible. Tal experiencia es nuevamente la social. Sólo la sociedad ha establecido conexiones insospechadas sobre las cosas (ejemplo: un animal totem y los miembros de un clan) que han permitido pensar el mundo como una unidad de sentidos e interrelaciones. "Son pues necesidades sociales las que han hecho que se fusionen juntas nociones que, a primera vista, parecían distintas, y la vida social ha facilitado esta fusión por la gran efervescencia mental que determina" (FVR: 339). El mismo caso se repite para a las categorías de causa y efecto. La noción de causa se ha originado en la religión. Proviene de la noción de fuerza religiosa, es decir, de la creencia en un poder especial y superior al resto de los naturales que está por detrás de todo acontecimiento. Ahora bien, dado que la fuerza divina o sagrada no es sino el símbolo hipostasiado de la fuerza social, la experiencia inicial de la existencia de una fuerza es la de la sociedad (FVR: 519). —

Sólo por la vida en sociedad han podido concebir los hombres la existencia de poderes causales. Pero la explicación se hace más compleja. "La noción de fuerza no agota el principio de causalidad. Este consiste en un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de manera definida, que la situación en que se encuentra en cada momento de su devenir predetermina la situación consecutiva. A lo primero se le llama causa, a lo segundo efecto, y el juicio causal afirma la existencia de un vínculo necesario entre estos dos momentos" (FVR: 524). Es ésta la lógica de todo juicio causal. El origen de ésta lógica es también social. Durkheim muestra como origen de esa experiencia causa-efecto las ceremonias del culto mimético totémico. Los hombres se visten de, o actúan como, los animales (causa) - para conseguir que aquéllos se reproduzcan (efecto). Se supone, como ya vimos, que el ceremonial es eficaz. Ahora bien, lo que realmente ocurre - es que los hombres se funden con la sociedad para conseguir sustentar una total confianza en que el curso del mundo les será beneficioso. Es ésta experiencia la que está en el origen del juicio causal que relaciona un acontecimiento antecedente con otro posterior al que considera efecto (FVR: - 524-5). Pero si de la pura forma del entendimiento pasamos a su contenido, es decir, a los conceptos, la explicación se repite idéntica a sí misma. - En efecto, según Durkheim, si se analiza detenidamente lo que es característico del concepto se verá que sólo se ha podido originar socialmente. - Los conceptos se definen por su diferencias con las puras representaciones sensibles. Si éstas son fluidas, cambiantes, puramente personales, aquéllos son lo contrario, son estables, relativamente inmutables³ y además universales (comunicables a todos) e impersonales (un patrimonio común) (FVR: 618-

-9). Pues bien, lo único que puede explicar esas notas es su origen colectivo. Ya hay un criterio general que nos invita a pensar ésto. "Toda vez que nos encontramos en presencia de un tipo de pensamiento o de acción que se imponga de manera uniforme a las voluntades o a las intelegencias particulares, ese tipo de presión desarrollada sobre el individuo habla de la intervención de la colectividad (FVR: 602). Pero si hay que establecer este tipo de presunción general, en el caso de los conceptos podemos precisar aún más: son de origen colectivo porque sus notas no se pueden explicar de otra manera. "Si ((el concepto)) es común a todos es porque es obra de la comunidad. Si no lleva la huella de ninguna inteligencia particular es porque está elaborado por una intelegencia única en la que todas las otras se encuentran y a la que, de alguna manera, vienen a alimentarse. Si está dotado de mayor estabilidad que las sensaciones o las imágenes es porque las representaciones colectivas tienen mayor estabilidad que las representaciones individuales" (FVR: 602). Es pues el carácter colectivo de las representaciones en que se ha originado lo que explica esa estabilidad e impersonalidad de los conceptos. Sin vida colectiva no hubiera habido pensamiento conceptual.

En éste rápido y apretado recorrido hemos visto de qué manera se asienta la tesis de que las formas fundamentales de la sensibilidad y del entendimiento, así como su contenido, el mundo conceptual, no son más que producto de experiencias colectivas. Podemos ya enunciar la tesis final: El conocimiento es posible, como conocimiento universal y necesario, porque es organizado por las formas a priori (cara al sujeto que conoce) de

la sociedad. En éste sentido anunciábamos que en Durkheim es detectable un kantismo sociologizado. En efecto, la respuesta acepta la necesidad de un apriori que no depende de la experiencia individual, una especie de razón que constituya la forma de cualquier experiencia y conocimiento posibles, pero establece que esa forma responde a una experiencia, aún cuando ésta no sea individual sino colectiva. La sociedad media la experiencia individual y la hace conocimiento.

Pero con todo la respuesta al problema no está más que esbozada. Si bien se ha establecido cuál es el origen de la forma de todo conocimiento, todavía no se ha dicho cómo es posible que tal forma a priori esté en el hombre y que tal forma posibilite un conocimiento cierto de las cosas. Si lo que se establece es que la sociedad proporciona los cuadros categoriales del conocimiento, todavía no se ha establecido cómo es posible un conocimiento racional y necesario por parte del individuo. Esta laguna es salvada con facilidad por Durkheim pues una vez aceptados que la sociedad es el equivalente del a priori kantiano, lo único que hay que establecer es la presencia interior a cada individuo de esa misma sociedad para hacer el conocimiento posible. Es porque el hombre es un ser doble por lo que en él coexisten dos formas de conocimiento diametralmente opuestas: el conocimiento sensible (individual) y el conocimiento racional (social) (FVR: 23.). ¿Pero cuál es la garantía de que la categorización social sea adecuada para un conocimiento exacto de las cosas? Al adentrarse en éste tema - Durkheim rompe con el kantismo de base y acepta la lógica del positivismo.

Todo conocimiento lo es de algo que existe en la realidad y su verdad consiste en la adecuación del concepto a la cosa. Por lo tanto, las formas del conocimiento han de proporcionar cuadros adecuados para que los conceptos se adecuen a la naturaleza de las cosas. ¿Qué es lo que garantiza que la forma a priori social sea adecuada? La respuesta de Durkheim permanece en la lógica del positivismo: El hecho de que la fuente formal del conocimiento (sociedad) constituya también un fenómeno natural. "Si bien la sociedad constituye una realidad específica, no obstante no es un imperio en el interior de otro imperio; forma parte de la naturaleza, constituye su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Ahora bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma en un caso y en otro" (FVR: 25). Recordemos las notas sobresalientes de la epistemología durkheimiana tal como aparecieron en el Capítulo III. Aquí se muestran claramente retenidas El ser (naturaleza) es uno, aunque se manifieste de distintas maneras. La sociedad no es más que una de sus manifestaciones. Entonces, si el conocimiento es posible porque la experiencia de la vida social le proporciona sus necesarias formas a priori (en relación al individuo) y si la sociedad sólo puede mostrarse como algo natural y que reproduce las notas generales que informan al ser (y además en toda su complejidad), entonces el conocimiento que está organizado por las formas propias de un dominio del ser se constituye en conocimiento seguro porque contienen las formas generales de ese ser uno e idéntico a sí mismo. Notemos la presencia de éste razonamiento en el siguiente texto. Dice en él Durkheim que los cuadros categoriales que apare-

cen formando parte de la conciencia colectiva "no los ha creado ((la sociedad)) artificialmente; los encuentra en sí misma; no hace más que tomar conciencia de ello. Esos cuadros traducen las maneras de ser que se encuentran en todos los niveles de la realidad pero que no aparecen con plena claridad más que en su cima ((la sociedad)) porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desarrolla necesita un mayor desarrollo de la conciencia" (FVR: 634; subrayado mío). La sociedad aparece como la manifestación más elevada del ser que lo contiene en toda su complejidad. Entonces, si son sus cuadros (que reproducen su estructura fundamental) los que organizan el conocimiento del mundo, tal conocimiento ha de ser por lo menos formalmente adecuado. En tal caso, la certeza de que se llegará a un conocimiento cierto y necesario es suma. En realidad, no se trata más que de conocer el mundo en base a las formas que el mismo ser explicita en su manifestación de orden más elevado y complejo.

Decíamos que en esto Durkheim se separa de la tradición crítica para caer en el positivismo. Pero en ello no hay incongruencia con ese Kantismo sociologizado que le caracteriza. Y en efecto, si el kantismo se sociologiza, entonces ^{el} a priori constituye un juicio sintético porque no es otra cosa que el juicio de la sociedad a partir de su experiencia. La empresa — resulta ser compleja: fundamentación empírica de una epistemología de corte kantiano. La forma del conocimiento es un a priori para el individuo — pero constituye una experiencia para la sociedad. Y en cuanto que constituye una experiencia empírica para ésta, el kantismo se ve obligado a converger con el positivismo, pues se supone que esa experiencia traduce las —

notas del ser y posibilita un conocimiento adecuado del objeto.

Queda entonces caracterizada la teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. Se trata de un kantismo sociologizado y positivizado basado en lo que el mismo Durkheim llamaba un sociocentrismo (1903 a, Année VI en Journal 459), es decir, en la tesis de que la forma de todo conocimiento posible es de origen social. La sociedad, en base a esto ocupa un lugar especialmente dominante en la escala del ser: constituye su expresión más elevada y a la vez la condición de todo posible conocimiento humano. Desplaza al Logos o más bien lo genera y se identifica con él. Si aproximamos estas tesis a aquellas otras en que se identificaba la sociedad con lo sagrado, entonces esa expresión que habla de la forma más elevada del ser - adquiere todo su significado: la sociedad es Hieros y Logos, Sacralidad y Razón. Y no porque tienda a sacralizarse y racionalizarse, sino porque los hombres sólo pueden ser seres sagrado y racionales porque viven en sociedad. No deja de tener interés el hecho de que esto suponga, a la vez, que los principios que históricamente se han ido oponiendo como incompatibles, lo sagrado y la razón, resulten convergentes. La sociedad los reconcilia. Desde el plano de su fuente causal, lo sagrado se identifica con el logos porque ambos no son más que proyecciones del ser social. De este modo la realidad queda recompuesta unitariamente pues todo se origina en, y se dirige hacia, un mismo nivel esencial del ser: lo social.

La proyección de esta teoría sociológica del conocimiento ha sido escasa. Muchas razones ayudan a comprender esto, pero la más importante radi

en sus debilidades intrínsecas. La explicación de Durkheim no pasa de ingeniosa y desde luego no prueba lo que pretende. Plantear que las categorías aparecen en los cuadros de organización de la vida social no constituye la demostración de que surgen de la sociedad, sino que lo único que demuestra es que también se proyectan sobre ésta y, aún más, que le son necesarias. La sociología del conocimiento debería ser —si es que acepta el reto que Durkheim le puso— más una socio-logia que una teoría social del logos, es decir, más una ciencia que se dirige a demostrar cómo la vida social se desarrolla según un logos que ella no puede explicar que como — una ciencia que pretende que es esa experiencia previa y originaria social la que organiza al logos. En esto mostramos nuestro acuerdo con las tesis de Lévi-Strauss. "No discutimos que la razón se desarrolle y transforme en el campo práctico: la manera en que el hombre piensa traduce sus relaciones con el mundo y con los hombres. Pero para que la praxis pueda vivir se como pensamiento es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni praxis ni pensamiento" (Lévi-Strauss 1974: 382). Sin tomar en cuenta el logos como algo previo y organizado no cabe hablar de ninguna experiencia social porque no cabe ninguna experiencia humana. Esto es la refutación más radical del sociocentrismo de Durkheim, aún cuando los elementos para tal situación estaba ya insinuado en la obra del mismo Durkheim, como, por otro lado, ya subrayó el mismo — Lévi-Strauss (1971: 140-1).

Lo que llevamos expuesto anuncia ya las líneas generales de la solución que Durkheim dará al otro tema fundamental de su sociología - del conocimiento. Nos referimos al problema de las relaciones entre la mentalidad religiosa y la mentalidad científica o, más generalmente, entre la mentalidad primitiva y la mentalidad moderna. Ambos enunciados del problema son equivalentes desde las coordenadas de tiempo en que Durkheim escribió su obra: lo que caracteriza a la mentalidad primitiva es el conocimiento y explicación religiosos del mundo, así como es la ciencia lo que constituye el paradigma de la mentalidad moderna. Decimos que las relaciones del problema están ya anunciadas en lo anterior, porque la tesis fundamental de que es la sociedad la que proporciona el cuadro categorial del conocimiento implica que desde que hay vida social, con independencia del grado de su evolución, existe una vida lógica que, a grandes rasgos, es siempre idéntica a sí misma. Desde ésta óptica cabe hablar de diferencias en el universo de conocimientos entre los primitivos y nosotros, pero no de ruptura en el esquema lógico por medio del cual se conoce el mundo. Se puede ir incluso más allá en el planteamiento. Durkheim quiere demostrar no sólo que la forma del conocimiento es idéntica a lo largo de la historia de la humanidad, sino que además algunas de las nociones básicas que organiza el discurso científico moderno estaban ya, y se han originado, en el discurso religioso primitivo. Como ejemplo pone dos casos cruciales: la noción de que el universo es un sistema de fuerzas y la noción de que entre las cosas existen relaciones complejas que hay que entender dentro del marco de un sistema. La noción de fuerza es de origen religioso. Como se ha visto al analizar el totemismo, la experiencia reli

giosa genera la idea de que existe una fuerza sagrada anónima e impersonal que preside el destino de todas las cosas. De este modo, el mundo es pensado como algo dirigido por esas fuerzas anónimas (origen de todo movimiento, de toda acción y reacción) y las relaciones entre las cosas como relaciones de fuerzas desiguales (FVR: 290-1). Con esto, como comenta Durkheim, el pensamiento religioso "no hace más que expresar en su lenguaje que el mundo es un sistema de fuerzas que se limitan, se contienen y se equilibran" (FVR: 291). Así pues, "la noción de fuerza es de origen religioso. Es de la religión de dónde la filosofía inicialmente y después las ciencias la han recogido" (FVR: 292). En base a esto las explicaciones religiosas del mundo anuncian y contienen parcialmente las nociones científicas modernas. Lo mismo ocurre con la idea de que la realidad forma un sistema de conexiones múltiples, idea típicamente científica (FVR: 339). Es la religión la que la ha generado porque es la que ha establecido las primeras relaciones causales insospechadas entre cosas de estatuto totalmente diferente (FVR: 340). La ciencia no ha hecho más que recoger y — desarrollar más sistemáticamente este legado.

Pero si esto es así, entonces no cabe oponer la mentalidad primitiva a la mentalidad moderna. No constituyen dos entes sin relaciones, o que no se puedan filiar el uno en el otro, sino dos puras especies de un mismo género que es el de la mentalidad humana lógica universal propiciada por la vida en sociedad. En este campo la oposición de Durkheim a las tesis de alguien tan cercano a él en muchos aspectos, como Lévi-Bruhl, es total. Lévi Bruhl había publicado en 1910 una obra que tuvo mucho impacto en la época

tal vez porque sistematizaba y decía probar empíricamente ciertos tópicos muy extendidos. En principio la obra pretendía ser una aplicación más del método sociológico. "Las series de hechos sociales son solidarias entre sí y se condicionan de manera recíproca. Un tipo definido de sociedad, - dotado de instituciones y costumbres propias, tendrá también pues necesariamente una mentalidad propia. A tipos sociales diferentes corresponden mentalidades diferentes tanto más cuanto que las instituciones y las costumbres mismas no son en el fondo más que un cierto aspecto de las representaciones colectivas, más que esas representaciones consideradas, - por decirlo así, de manera objetiva" (Lévi-Bruhl: 1910: 19). En principio un durkheimiano no tendría nada que objetar a esto. Las instituciones sociales son solidarias entre sí y constituyen un sistema. Los universos de conocimiento se generan socialmente y son, por lo tanto, solidarios del sistema social en que surgen. Si por mentalidad se entiende el conjunto de - saberes, de conocimiento, no hay nada que objetar desde la óptica estricta de Durkheim. Pero Lévi-Bruhl va mucho más allá. "Hay que renunciar a hacer coincidir de entrada las operaciones mentales en un tipo único, con independencia de las sociedades tomadas en consideración, y a explicar todas las representaciones colectivas en base a un mecanismo psicológico y lógico siempre igual" (Levi-Bruhl, 1910: 20). Aquí se han traspasado ya - los límites del discurso Durkheimiano pues ya no se trata de los contenidos dispares del conocimiento sino de las operaciones mentales o de los mecanismos psicológicos y lógicos. Es de esto de los que se trata cuando se habla de las mentalidades y se sostiene que existen diferencias tajantes -

entre ellas. La tesis fundamental es que existe una mentalidad primitiva que difiere radicalmente de la moderna basada en la ciencia. Esta mentalidad se caracteriza por dos rasgos fundamentales: es mística y prelógica. Por mística se quiere decir que en ella priman los mecanismos afectivos sobre los mecanismos intelectuales. "Emplearé éste término a falta de uno mejor no por alusión al misticismo religioso de nuestras sociedades, que es algo bastante diferente, sino en el sentido estrechamente definido — por el que "místico" se dice de las creencias en fuerza, influencias, acciones imperceptibles para los sentidos y, no obstante, reales" (Lévi-Bruhl 1910: 30). Como resultado de éste misticismo primitivo se carece de criterios firmes para decidir sobre la existencia de acontecimiento físicos discretos y se tiende a concebir el mundo como un conglomerado de fuerzas indistintas. Pero es también una mentalidad prelógica. Entiendase bien lo que quiere decirse: "por prelógica no debemos entender que esta mentalidad — constituye una especie de estadio anterior en el tiempo a la aparición del pensamiento lógico (...) La mentalidad de las sociedades inferiores (...) no es anti-lógica: tampoco es a lógica. Al llamarla pre lógica quiero decir tan sólo que no se pliega, como nuestro pensamiento, a evitar ante todo la contradicción" (Lévi-Bruhl, 1910: 79). Es decir, no carece de lógica, ni tiene una lógica que sea la inversa de la nuestra, sino que conculca sistemáticamente uno de los principios fundamentales de nuestro discurso lógico: el principio de identidad y no contradicción. El fundamento de ésta prelógica es lo que Lévi-Bruhl llama la ley de la participación. Según ésta todas las relaciones entre conceptos "implican una "participación" entre seres y objetos que están ligados en una representación colectiva. Es por lo

que, a falta de un término mejor, llamaré ley de la participación al principio propio de la mentalidad primitiva que rige los vínculos y precondiciones de esas representaciones" (Lévi-Bruhl, 1910: 76). Según esta ley de la participación las relaciones entre los seres pueden ser infinitas y no existe ninguna razón para establecer límites estrictos (identidad) entre ellos, sino que todo puede ser a la vez ello mismo y otro. Como dice Lévi-Bruhl, según ésta prelógica los seres "pueden ser, de una manera incomprendible para nosotros, a la vez ellos mismos y algo distinto de — ellos mismos" (Lévi-Bruhl, 1910, 77). Las dos características que acabamos de destacar constituyen un sistema de comprensión del mundo, no son simplemente dos rasgos diferentes y carentes de relaciones. "Se trata de dos aspectos de una misma propiedad fundamental, más que de dos características distintas. Esta mentalidad, si se considera de manera más especial el contenido de las representaciones, se dirá que es mística — y prelógica si se mira más bien sus relaciones" (Lévi-Bruhl, 1910: 78-9). Existe pues una mentalidad primitiva como sistema de comprensión del mundo y los principios que la organizan difieren, como es fácil de ver, de los de la mentalidad científica moderna.

La aparición de Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures precedió en poco la de FVR (1910 y 1912 respectivamente). Con todo, Durkheim ya introdujo en su obra críticas decisivas a las tesis de Lévi-Bruhl que — irían seguidas de las que se presentan en la recensión de su libro en el Année XII. En ésta última ocasión Durkheim quiere marcar claramente su distancia con respecto a Lévi-Bruhl. "Nuestro punto de vista es algo diferente al

de Lévi-Bruhl. Este, preocupado sobre todo por diferenciar esa mentalidad de la nuestra, ha llegado a presentar a veces sus diferencias en forma de antítesis (...). Nosotros estimamos, por el contrario, que éstas dos formas de mentalidad humana, por muy diferentes que sean, lejos de derivarse de dos fuentes diferentes, han nacido la una de la otra y constituyen dos momentos de una misma evolución. " (1913 a, Année XII, en Journal: 679). - Así pues, se trata de dos mentalidades humanas que se sitúan en el seno de una misma evolución y que, por lo tanto, no conocen entre sí ruptura radical ni oposición. "Entre éstos dos estadios de la vida intelectual de la humanidad no existe solución de continuidad" (1913 a, Année XII, en Journal 679-80). Como dice Davy, al comentar ésta polémica, allí donde Lévi-Bruhl ve ruptura y oposición, Durkheim ve continuidad e identidad (Davy, 1973: 204). Y es así porque para Durkheim la mentalidad primitiva se sitúa en el origen de la mentalidad moderna y como todo origen, dentro de una perspectiva evolucionista, contiene el embrión fundamental a partir del cual la otra se desarrolla. El tema se aborda, como hemos dicho, en FVR en respuesta a Lévi-Bruhl. La tesis central de la obra es la siguiente. "Entre la lógica del pensamiento religioso((primitivo)) y la lógica del — pensamiento científico no hay un abismo. La una y la otra constan de los mismos elementos esenciales, aunque desarrollados de manera desigual y diferente" (FVR:342). A nivel estructural (elementos esenciales) ambos pensamientos son iguales. Esto lo demuestran además sus relaciones históricas. "Nuestra lógica ha nacido de esa lógica" (FVR: 340). Pero esto no quiere decir que el contenido de ese pensamiento sea idéntico: nosotros sabemos más y sabemos mejor que los primitivos. "Las explicaciones de la ciencia

contemporáneas tiene mejores garantías de objetividad porque son más metódicas, porque se basan en observaciones controladas con mayor serenidad, pero no difieren en naturaleza de las que satisfacen del pensamiento primitivo" (FVR: 340-1). Si ^{es} esto es así, entonces lo que ha ocurrido que Lévi-Bruhl ha confundido el contenido (diferente) del pensamiento primitivo con la lógica (idéntica) que lo informa. Esta es la única base de su argumentación. Pero del hecho de que los primitivos conozcan otras cosas no se sigue que las conozcan de manera absolutamente distinta a la nuestra. Durkheim cree además que la ley prelógica de la participación carece de soporte empírico. "Es verdad que si el pensamiento primitivo tuviera por la contradicción esa especie de indiferencia general y sistemática que se le — asigna, contrastaría en este punto, y de manera acusada, con el pensamiento moderno, siempre celoso de permanecer de acuerdo consigo mismo. Pero no creemos que sea posible caracterizar la mentalidad de las sociedades inferiores en base a una especie de tendencia unilateral y exclusiva por la — indistinción. Si el primitivo confunde cosas que nosotros distinguimos, — inversamente distingue cosas que nosotros identificamos y concibe incluso tales distinciones en forma de violentas oposiciones" (FVR: 341; subrayado mio). He aquí el punto crucial: aunque no se llegue a distinguir, en base a los mismos criterios, las mismas cosas que nosotros distinguimos, se — distinguen cosas que nosotros confundimos. Esto quiere decir que esa tendencia hacia la indistinción y hacia la violación sistemática del principio de contradicción carece de apoyo en los hechos. El primitivo ve el mundo de forma diferente a como lo ve un hombre de ciencia, pero utiliza los mismos procedimientos lógicos y desarrolla el mismo instrumental analítico y

sintético del hombre actual. En éste punto, Durkheim parece anunciar las tesis que después sistematizará Lévi-Strauss: el pensamiento salvaje es un pensamiento en estado salvaje y de los salvajes, pero es un pensamiento humano. Tal vez los salvajes vean en la naturaleza un bosque de símbolos entre los que existen relaciones insospechadas para nosotros, pero es to no supone que no las piensen en base a nuestras mismas leyes lógicas. "El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Lévi-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad, con ayudas de distinciones y de opciones y no de confusión y participación. Aunque el término no estuviese en uso, numerosos textos de Durkheim y Mauss muestran que habían comprendido que el pensamiento llamado primitivo era un pensamiento cuantificador" (Lévi-Strauss: 1974: 388). Es indudable que Durkheim ya había intuido esto y que en éste sentido se puede interpretar su polémica con Lévi-Bruhl además para encontrarnos con éste punto de vista no hay que remontarse a FVR. Ya había aparecido en — obras muy anteriores, como el artículo de 1905 en el *Année* en que se destacaba el espíritu matemático que anima los sistemas de parentesco australiano (1905 a, *Année* VIII, en *Journal* 510).

3. Más allá de la sociología de la religión.

Considerada desde el presente, la suerte que ha corrido la sociología de la religión durkheimiana resulta peculiar. En cuanto que centrada en el análisis de las religiones primitivas ha tenido más incidencia sobre la antropología que sobre la sociología. Esto ya contrasta con las pretensiones profundas de Durkheim. Para él realmente su monografía sobre el totemismo era, como hemos visto, el instrumento adecuado para alcanzar un objetivo más amplio: la religión en general. Pero a su vez, la determinación de la génesis, significado simbólico y funciones de la religión se encuadraba en una estrategia tendente a alcanzar claridad sobre problemas actuales de las sociedades organizadas. Por lo tanto, la antropología de las religiones primitivas no quedaba, dentro de su óptica, desligada de la sociología de la religión ni desde luego de la sociología de las sociedades industriales. El mismo destino peculiar es constatable si se toma en consideración en qué ha consistido el éxito en la misma antropología de la empresa Durkheimiana. Sin duda, FVR se ha asentado en la tradición antropológica como una obra en que se contiene un experimento crucial que legitima definitivamente los títulos de un discurso antropológico sobre la religión. Pero concretando más, su proyección sobre la teoría antropológica anterior se ha concretado en dos planos. Ha abierto todo un conjunto de estudios sobre el simbolismo religioso, o más ampliamente sobre el simbolismo primitivo, y ha inducido a que se centrara el análisis de la religión en el de las funciones que sus instituciones cumplen en la integración de las sociedades primitivas. Pero el que el legado durkheimiano se haya reducido -si es que se puede decir reducido- a esto contrasta con el estatuto

que el análisis del simbolismo y las funciones tenía en FVR. El recurso a la investigación sobre el simbolismo y las funciones religiosos era también, para él, un instrumento del que se servía para acceder a su tesis fundamental: que había una realidad escondida detrás del metafórico universo religioso, que esa realidad era la sociedad y que esta se presentaba en una experiencia que escindía el mundo en dos mitades radicalmente distintas y hasta antagónicas, lo profano y lo sagrado. Son éstas tesis fundamentales -lo que podríamos decir que dentro de su perspectiva constituía su aportación decisiva- las que han sufrido un mayor rechazo. Desde épocas muy tempranas (Goldenweiser: 1917: 118-9), se ha puesto en duda la operatividad de una bipartición tan radical como la de sagrado/profano para dar cuenta de las religiones primitivas. En realidad, Durkheim es considerado como el representante de una tradición etnocéntrica de la que ha surgido una definición general de la religión que sólo es peculiar de los sistemas religiosos históricos más desarrollados. Pero también se ha criticado en profundidad el otro polo de su aportación fundamental. Para ceñirnos a una crítica que tal vez resume todas las otras, Oliver ha reprochado a Durkheim una especie de espíritu metafísico que contrasta con los buenos usos de la ciencia positiva: ha pretendido mostrar una realidad por detrás de un sistema de prácticas y creencias que no responden a ninguna experiencia falsable y por lo tanto científicamente determinable (Oliver, 1976: 462). Pero también se le ha reprochado el que, producto de su espíritu simplificador, pasara de algo que indudablemente había probado (que la religión es algo social o en lo que intervienen elementos sociales) a una conclusión para la que carecía de pruebas (que la religión fuera sólo y nada más que social) (Oliver: 1976: 463-71).

Es indudable la corrección tanto de las críticas lanzadas contra las tesis de FVR como de la determinación de aquellos elementos que han resultado más útiles y fecundos para el discurso antropológico posterior sobre la religión. Pero pretendemos ir más allá de los límites de una estricta sociología de la religión y en esto creemos que somos fieles a las pretensiones de Durkheim. La teoría de la religión que se contiene en FVR — constituye sin duda la aportación más explícita e influyente de la obra, pero para evaluarla hay que situarla en su contexto. Y éste contexto es el de los problemas para cuya resolución la religión ha sido aislada como un objeto temático especialmente relevante. Dentro de nuestra interpretación el análisis de la religión está organizado en el contexto del análisis de problemas que la desbordan y es el hecho de que éste objeto determinado re- tenga tales problemas y que propongan para ellos soluciones que a la vez se proyectan sobre sí mismo, lo que explica los límites estrictos de la sociología durkheimiana de la religión. En definitiva, lo que parece una teoría de la religión es en realidad una teoría que enfoca un problema central de la solidaridad social que se proyecta, en sus soluciones, sobre la misma religión.

Se puede concretar más. Pensamos que el discurso que se desarrolla en FVR va dirigido directamente hacia lo que hemos denominado anteriormente la problemática religiosa. Esto abre tres planos de discurso. En primer lugar, un discurso sobre los mecanismos fundamentales de integración social. En segundo lugar, un discurso sobre el problema del equivalente laico de la religión. En tercer lugar, un discurso sobre la problemática sociológica nuclear en la que se dibujan soluciones alternativas a las que se había es-

tablecido inicialmente en DTS. En las tres secciones siguientes analizaremos estos tres planos.

3.1. La religión, la sociedad y lo sagrado

Vamos a partir de la constatación de la riqueza samántica de la ecuación básica que se establece en FVR. Esta ecuación, que resume la tesis básica de toda la obra, no es otra que religión = sociedad. Al hablar de la riqueza semántica queremos apuntar que no es sólo interpretable en el sentido de que toda religión es social, sino también en el sentido de que toda sociedad es religiosa (Ver Desroche, 1969, a: 79, 82-5). Las dos vertientes de significación logran una unidad de sentido por su mútua referencia a un término común: lo sagrado. En base a esto, podemos redefinir la ecuación de la siguiente manera: religión y sociedad constituyen fenómenos homólogos por su mútua referencia necesaria a lo sagrado. Y ésta mútua referencia a lo sagrado significa dos cosas distintas para cada uno de los puntos de referencia. Para la religión significa que es un discurso especial sobre lo sagrado. Para la sociedad que es el mismo discurso de lo sagrado.

Establecer que la religión es un discurso sobre lo sagrado significa que su objeto es exterior y anterior a ella, es decir, que no lo genera - ella misma, sino que se limita a dar cuenta de él. Es esto lo que está por detrás de la tesis básica de Durkheim de que existe una realidad que genera y resulta expresada por la religión y que constituye también la fuente de toda su eficacia. Esa realidad que aparece inmediatamente como lo sagrado

es, como sabemos, la sociedad. Pero es la sociedad no de cualquier manera, ni en cualquiera de sus posibles momentos o manifestaciones, sino la sociedad en cuanto que discurso mismo de lo sagrado. En este sentido, la sociedad sí es ya lo sagrado y no un discurso sobre ello. Pero entonces el problema verdadero consiste en explicar cómo la sociedad es el discurso de lo sagrado, en qué sentido la sacralidad constituye un momento característico de lo social.

Es este problema crucial el que aborda Durkheim en ocasión de su análisis de la religión. El resultado fundamental a que llega es que el discurso sacral de la sociedad no es otra cosa que aquél que surge necesariamente en el momento crucial en que se constituye como tal. La necesidad de que tal momento se perpetúe no es otra cosa que la necesidad de que la sociedad permanezca constituida y no se disuelva en los átomos de que consta y la contienen. Es en este sentido en el que FVR contiene la culminación de esa larga investigación sobre la integración de los sistemas sociales que hemos visto se iniciaba en SU. El problema de la integración se convierte en el problema sociológico para el que el análisis de la religión constituye un paso necesario por la especial dialéctica existente entre la sociedad, lo sagrado y ese discurso especial sobre las relaciones entre los dos que es la religión.

De la existencia de un problema crucial en sociología se da cuenta en FVR. "Dado que hemos presentado a la constricción como el signo exterior por medio del que se pueden reconocer fácilmente los hechos sociales y distinguirlos de los hechos sociológicos individuales, se ha creído que, para

nosotros, lo esencial de la vida social era la constricción física. En realidad, no hemos visto en ésta más que la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; se trata de la autoridad moral. El problema sociológico —si es que se puede decir que existe un problema sociológico— consiste en buscar, a través de las diferentes formas de constricción exterior, los diferentes tipos de autoridad moral correspondiente, y descubrir las causas que los han determinado. En particular, el tema que tratamos en esta obra tiene como principal objetivo encontrar bajo qué forma ha surgido y de qué consta esa especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo que es religioso" (FVR: 298). En coherencia con lo que se ha visto en el Capítulo anterior, aquí se sostiene una tesis decisiva y es que los sistemas de constricción (regulación o deber) son la manifestación de, y se basan en, algo más interior y profundo de tipo completamente ideal. Tal es la autoridad moral que se identifica con la existencia de un sistema de ideales que hace legítimo todo el sistema de regulación normativa. El ideal fundamenta la norma porque la dota de valor. Es otra forma de expresar que un sistema eficaz de regulación requiere una sociedad integrada en ideales comunes. Pero en el escrito que comentamos se precisa en qué sentido el análisis de la religión es importante cara a una investigación sobre ese problema crucial de la sociología. Se trata de investigar cómo se genera y de qué consta esa especial autoridad que se presenta bajo la forma de la religión. La obra demuestra que tal tipo de autoridad es lo sagrado y que ésta constituye el fundamento último de todo sistema social.

El análisis de la génesis de la religión le permite demostrar a —

Durkheim que la constitución de lo sagrado es (a un doble nivel histórico y lógico) la constitución de la sociedad . Pero veamos cómo se da y qué resulta de ese proceso, es decir, cómo se constituye sagradamente la sociedad y en qué consiste esa sociedad constituida. Lo sacro-social se constituye en momentos especiales de interacción (efervescencia) y resulta en la producción de una sobre realidad trascendente que se expresa en un universo de ideales. Esta es la tesis fundamental cuyos elementos pasamos a analizar. La interacción social de que se trata es específica porque supone un grado especial de intensidad que sólo aparece en raras ocasiones. "Hay formas, tipos diferentes de vida social: se concibe pues fácilmente que sólo determinadas formas sean productoras de sentimientos propiamente sociales. De hecho, me he dedicado a demostrar que los estados grupales que tienen esa virtud son relativamente excepcionales y poco duraderos, en razón misma de su intensidad" (1913 b: 84). En FVR se ha mostrado que tales situaciones son las de los grandes encuentros grupales en los que se da esa intensificación interactiva de la que resulta la efervescencia (FVR: 300-1). En tales ocasiones, se da lugar a una especial fusión de los anteriormente atomizados miembros del grupo en la que se genera una fuerza especial que no es otra cosa que la realidad sacro-social, es decir, que el grupo constituido y autoconsciente. Este se caracteriza por dos rasgos sobresalientes. Emerge como sobre realidad que rompe la inicial homogeneidad del mundo. De aquí la dualidad sagrado/profano, que no es sino la expresión de esa ruptura. La sociedad se constituye sobre y en contra del mundo profano, como una esfera que invierte radicalmente sus relaciones y que se defiende contra sus embates. Mientras que la realidad que emerge es el mundo de la fusión la realidad profana es el mundo de la fisión. Pero lo caracte-

rístico es que este mundo de fisión es también social aún cuando lo sea en otro sentido. Es social porque supone una inteacción entre los hombres aunque de signo distinto: Si la sociedad sagrada es la sociedad común, la profana es la sociedad atomizada. "El estado colectivo que dá lugar a la religión ((es decir, a la sociedad sagrada)) es la comunión de las conciencias, su fusión en una conciencia resultante que las absorbe momentáneamente. Pero ésta comunión no es ni puede darse más que de manera intermitente; Es una forma o momento de la vida social, pero hay otros, Hay relaciones sociales que no tienen en absoluto ese carácter y que, por consiguiente, no son religiosas por sí mismas. Tales son las relaciones de intercambio; las conciencias que intercambian permanecen externas las unas a las otras " (1913 b: 84). Las mismas ideas aparecen por doquier en FVR. - "Durante los días de ordinario son las preocupaciones utilitarias e individuales las que ocupan un mayor espacio en el espíritu. Cada uno se consagra por su parte a su tarea personal; se trata ante todo, para la mayoría de satisfacer las exigencias de la vida material, y el principal móvil de la actividad económica ha sido siempre el interés privado (...) ((por el contrario, en los días de fiesta, de celebración)) de lo que se ocupa el pensamiento es de las creencias comunes, de las tradiciones comunes, de los recuerdos de los ancestros, del ideal colectivo que ellos encarnan; en una palabra, de cosas sociales " (FVR: 497-8). En otros lugares se dice que la economía es extraña a la vida sacro-religiosa (FVR: 598) o que el trabajo es el paradigma de la actividad profana (FVR: 439). Lo importante de esto es que nos permite determinar los dos sentidos en que la sociedad emerge constituida como sobrerrealidad sagrada frente al mundo profano. - Significa, por un lado, que se constituye como trascendentalización del mundo orgánico y material profano. "Hay una parte de nosotros mismos que

no puede ser situada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: Se trata de todo aquello que, en nosotros, representa a la sociedad (...). Todas las formas superiores de la actividad psíquica que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no se encuentra a remolque del cuerpo, — como nuestras sensaciones (...). Es porque (...) el mundo ^{de} representaciones en que se desarrolla la vida social se agrega a un sustrato material, lejos de provenir de él (...). En una palabra, el único medio de que disponemos — de librarnos de las fuerzas físicas es el de oponerles la fuerzas colectivas" (FVR. 389). La sociedad es así algo que emerge de y se sobrepone a — la materia.. Pero constituye también, según hemos visto, una sobrerrealidad que emerge de y se opone a ella misma. Es decir, lo profano es el mundo material, pero también el mundo social en cuanto que sistema de intercambios utilitarios. La sociedad sólo se constituye oponiéndose a la materia y oponiéndose a otras relaciones sociales caracterizadas por los simples intercambios de bienes y el interés. Esto nos deja ya entrever el otro rasgo característico de la emergencia de la sociedad. Se trata de que surge como un universo de ideales (frente a la materia y las sensaciones) comunes — (frente a los individuos y sus intereses utilitarios). "La formación de un ideal (...) es un producto natural de la vida social. Para que la sociedad pueda tener conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesaria el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y concentre. Ahora bien, ésta concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales (...); Estas corresponden a ese aflujo de fuerzas psíquicas que se sobreañaden a aquellas de que disponemos para las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta —

creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por el que, una vez formada, se completaría; es el acto por el que se constituye y reconstituye periódicamente" (FVR: 603). Ahora podemos comprender en qué consiste la sociedad constituida. Consiste en una fusión de elementos anteriormente atomizados que se logra por la comunión en un universo de ideales últimos que aparece como una esfera sagrada de realidad sobrepuesta a la materia y a los intereses individuales. Se trata pues, a la vez, del grupo autoconsciente de su unidad y de la objetivación trascendental de esa autoconciencia en un universo de ideales comunes: idealización del mundo y comunización de las conciencias constituyen sus rasgos más característicos. Es esto lo que constituye lo específico de todo universo sagrado y esto también lo que explica que la sociedad en el proceso de constituirse tenga necesariamente que convertirse en el discurso de lo sagrado.

He aquí el problema de la integración asumido y resuelto. Para que una sociedad exista han de integrarse en una unidad de orden superior individuos atomizados o que tan sólo sostienen relaciones puramente utilitarias. Esta unidad se plasma en un conjunto de ideales comunes trascendentes y sagrados. Mantener o reproducir la vida social se convierte así en mantener o reproducir un universo de ideales comunes sagrados.

En cuanto que la religión constituye un discurso sobre lo sagrado, su análisis ha permitido obtener las claves para la solución de ese otro problema crucial que la trasciende. Pero, a la vez, estas soluciones permiten aclarar el problema específico de la religión. Se dijo anteriormente que lo que Durkheim se interrogaba sobre la religión se concretaba en tres

preguntas fundamentales: ¿Por qué es la proto-institución?, ¿por qué es una institución social paradigmática? ¿por qué es la meta-institución? Ahora las preguntas encuentran sus respuestas. La religión ha aparecido históricamente como la meta-institución porque se constituye alrededor de esa experiencia de lo sagrado que ^{es} el fundamento de toda vida social. - De esta manera en cuanto que históricamente el discurso sobre lo sagrado ha sido monopolizado por la religión, también se ha presentado a ésta como el fundamento último y crucial de toda institución social, como la meta-institución. Por otro lado, la religión es una institución paradigmática porque, nacida de la experiencia de lo sagrado, su discurso sólo versa sobre esto y dado que lo sagrado es la sociedad, en su universo de creencias y prácticas se han de contener los elementos modélicos de todo saber o hacer social. Es esto lo que demuestra el análisis de las creencias y prácticas religiosas. Por último, la religión es la proto-institución porque, ya que sólo sagradamente se puede constituir la sociedad, el discurso religioso sobre lo sagrado interviene en y preside la constitución de todas las instituciones sociales. Estas pertenecen en principio al universo religioso porque se generan en el discurso sagrado de la sociedad.

3.2. La religión, el proceso de secularización y la cuestión social

Si lo sagrado se ha expresado históricamente en la religión, y lo sagrado constituye la forma de manifestarse de todo orden social integrado, entonces existe algo en la religión que es constitutivo de toda vida social, de todo nomos humano. Pero a la vez, si la religión no es el discurso de lo sagrado, sino sólo un discurso sobre lo sagrado, entonces

hay algo en ella que se desarrolla autónomamente, que crea su propio lenguaje, que tiene posibilidades de constituir objetos propios. Esto implica entonces que si bien hay algo religioso que debe conservarse en todo orden social integrado, no todo lo religioso debe ser retenido. Más concretamente, que si bien no es posible un *nomos* humano desacralizado, sí es posible uno en el que se carezca de ese simple discurso sobre lo sagrado (finito, limitado históricamente) que es la religión. Así pues el problema que abordamos es doble. Por un lado, se ha de establecer en qué se caracteriza ese discurso especial de lo sagrado que es la religión. Por otro, hemos de establecer qué es lo que ^{de} ese discurso han de retener las sociedades secularizadas. Como se ve, éste último no es otro que el problema del equivalente laico de la religión, que hemos visto que se sitúa en una posición central en la constitución de la problemática durkheimiana religiosa.

Al abordar el primer tema tenemos conciencia de que Durkheim no fue siempre consciente de él. En cuanto que su centro de interés estaba constituido por la identidad entre la religión, lo sagrado y la sociedad, no siempre destacó convenientemente aquéllo que separaba a la religión de cualquier otro discurso sobre lo sagrado y la convertía en un discurso específico y autónomo. Pero aunque no lo investigara de manera sistemática, el tema estaba enunciado en su obra. "A pesar de que, como hemos establecido, el pensamiento religioso es algo que difiere de un sistema de ficciones, las realidades a que corresponde, no llega, con todo, a expresarse religiosamente más que si la imaginación la transfigura. Entre la sociedad tal como es objetivamente y las cosas sagradas que la representan simbóli

camente la distancia es considerable . Ha sido preciso que las impresiones realmente sentidas por los hombres y que han servido de materia prima para esa construcción hayan sido interpretadas, elaboradas, transformadas hasta hacerse irreconocibles. El mundo de las cosas religiosas es, así pues, pero sólo en su forma exterior, un mundo parcialmente imaginario y que, por esta razón, se presta dócilmente a las libres creaciones del espíritu" — (FVR: 544-5). Lo característico de la religión es que es un discurso específico sobre lo sacro-social. La especificidad se muestra aquí de manera — diáfana. Se trata de un discurso metafórico que habla de una realidad pero sin hacerla figurar, escondiéndola en cierta manera. Esta desviación metafórica en relación a su objeto tiene enorme importancia. Por una parte, — posibilita el hecho de que surja un discurso específicamente religiosos, que ya es diferente de los otros discursos posibles sobre lo sagrado. Este discurso religioso sistematiza, organiza, recompone, completa el universo sagrado hasta el punto de hacer absolutamente opaca la realidad a que responde y de que trata. Surge entonces el pensamiento mitológico y teológico, pensamiento que si bien no puede prescindir de reflejar la única realidad a que responde la religión, la desarrolla en un sentido específico, cada vez más complejo, cada vez más lejano y extraño a su real significado. Pero además, el discurso religioso tiende a superar los límites de su objeto — real específico. En concreto, no se limita a ser discurso metafórico, opaco, sobre lo sacro-social, sino que se convierte en discurso sobre el cosmos. La posibilidad de que esto ocurra está inscrita en la misma lógica de emergencia de lo sagrado. Si, como hemos visto, lo sagrado surge de los medios sociales efervescentes como autoconciencia de una sociedad que comulga en sus ideales, las condiciones especiales en que tal emergencia ocurre

hacen que haya una transferencia de sentimiento desde el objeto ideal — (sociedad) hacia otros objetos que, en principio, sólo tienen una función simbólica (objetos sagrados). Este proceso inicial de simbolismo religioso hace que lo sagrado se objective. Ahora bien, este proceso se alarga — hasta la radical fetichización de lo sagrado. En tal momento, las cosas sagradas no son ya símbolos de lo sagrado (y por lo tanto de lo social) sino que aparecen como sagradas en sí y por sí mismas y, es más, como lo único sagrado posible. Pero si tenemos en cuenta que tales fetiches sagrados son en un principio, objetos que forman parte de la naturaleza, entonces comprendemos cómo el hieros social se transmuta definitivamente en — hieros cósmico. Y dado que la religión, como discurso específico, tiene por función explicar el mundo de sus sacra, entonces se convierte también en un discurso sobre el mundo, por la razón de que éste ha resultado sacralizado. Es esto lo que explica que los primeros sistemas de conocimiento del mundo hayan sido religiosos y es también esto lo que dota de sentido al conjunto de prácticas religiosas y mágicas que presumen una eficacia sobre el mundo. De este modo, el discurso religioso sobre lo sagrado ha acabado por construirse un objeto propio, que no estaba inicialmente dado, y lo desarrolla autónomamente.

Es ahora cuando podemos abordar el otro tema fundamental. Si la religión en un discurso sobre lo sagrado, cabe también la posibilidad de otros discursos sobre eso mismo que no sean religiosos. Si además, ha acabado por crearse objetos propios, por tras pasar los límites de la única realidad que le sirve de experiencia, entonces es posible que, en ese aspecto, entre en crisis y desaparezca.

La primera posibilidad la podemos enunciar en los siguiente términos. Lo sagrado se puede expresar religiosa y laicamente. Tal posibilidad no es remota sino que ya se ha dado históricamente y constituye, por otro lado, una necesidad para las sociedades secularizadas. Es éste problema el que aborda Durkheim de manera inequívoca al analizar la Revolución Francesa. "Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses nunca fue más evidente que durante los primeros años de la Revolución. En ese periodo, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas por naturaleza fueron transformándose gracias a la opinión pública en cosas sagradas: La Patria, la Libertad, La Razón. Por sí misma tendió a establecerse una religión que tenía sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus fiestas" (FVR: 305-6). En una crisis de efervescencia colectiva como la de la Revolución de 1789 la caída de los viejos universos sacro-religiosos fue seguida por la emergencia de nuevos universos sagrados. En este sentido se puede decir que surgió una nueva religión. Pero esa religión se caracterizaba por dos rasgos. En primer lugar, porque los objetos que sacralizaba eran laicos, no formaban parte de un hipotético mundo de los dioses, sino exclusivamente del mundo de los hombres. En segundo lugar, porque la expresión de lo sagrado era directa y sin ninguna transmutación. Es decir, que a diferencia de lo propio del discurso religioso sobre lo sagrado se asistió a un discurso sobre lo sagrado en que su objeto se presentaba de manera directa e inmediata. Los hombres trascendían a la sociedad y la adoraban, pero no bajo la forma de dioses, sino bajo la forma de la sociedad misma. Se trataba de un discurso plenamente transparente sobre lo sagrado. Como comenta Durkheim, "el resultado es que, en un caso determinado, se ha visto que

la sociedad y sus ideas esenciales se convertían, directamente y sin transfiguración de ningún tipo, en el objeto de un verdadero culto" (FVR: 306; subrayado mío). Es en esto en lo que consiste la expresión laica de lo sagrado: no en la pérdida de referencia a la trascendencia, a la sobrerrealidad ideal de la sociedad, al carácter intangible de sus ideales, sino en la transparencia simbólica del nuevo universo sagrado. La democracia, el progreso, el socialismo pueden ser sagrados para un determinado grupo social, pero al serlo no se ocultan como objeto social: Los hombres saben que su fé común y los ideales a los que adoran son su proyecto ideal de sociedad.

Entremos ya en ese tema fundamental en la problemática religiosa que gira alrededor del significado del moderno proceso de secularización. ¿Es que un mundo laico y secularizado implica necesariamente una sociedad desacralizada? La respuesta de Durkheim es inequívoca: ninguna sociedad - puede prescindir de su referencia a lo sagrado y de constituir un discurso sobre ello. De aquí que las crisis de las religiones históricas que está implicada en el proceso de secularización conlleve la retención de elementos fundamentales que hasta entonces han estado monopolizadas por aquellas. La secularización no implica desagravación aunque sí crisis de la religión en aspectos muy determinados. El tema lo enuncia Durkheim de la manera siguiente: "Hay algo eterno en la religión que está destinado a - sobrevivir a todos los símbolos particulares en los que el pensamiento religioso se ha ido manifestando sucesivamente. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, aquellos sentimientos e ideas colectivas que constituyen su unidad y perso

nalidad. Ahora bien, esta reconstrucción moral sólo puede lograrse por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos estrechamente próximos, reafirmen en común sus sentimientos comunes (...). ¿Qué diferencia esencial existe entre una asamblea de cristianos celebrando los principales acontecimientos de la vida de Cristo o de judíos festejando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva carta moral o algún acontecimiento de la vida nacional?" (FVR: 609-10). Los símbolos religiosos pueden morir; con ellos las religiones históricas. Pero siempre ha de sobrevivir, para que sea posible cualquier orden social, la dimensión sagrada de la sociedad. Esta dimensión ha de quedar siempre expresada en una profesión de fé y conmemorada y revitalizada en unas prácticas de culto. La fé y el culto en común constituyen lo eterno de la religión (FVR: 615). La fé porque en ella se contiene el enunciado de los ideales y sentimientos comunes del grupo. Ni siquiera la ciencia estará en disposición de sustituirla, pues los hombres, para vivir en común, necesitan creer en común y no pueden esperar a ese lento proceso de creación y verificación propio del pensamiento científico. Sin duda, en un mundo dominado por los saberes científicos, la fé colectiva no podrá afirmar nada que esté directamente en contra de lo que la ciencia sabe y demuestra, pero siempre dirá algo más de lo que la ciencia asegura y permite. "La fé es ante todo un impulso para la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, sigue quedando lejos de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y jamás se cierra; la vida no puede esperar. Es obligado que las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, vayan más allá de la ciencia y la completen prematuramente" (FVR. 615).-

Son éstos los límites del cientismo de Durkheim. Ya habíamos tenido ocasión de precisarlos en el Capítulo IV. Dado que los hombres tienen que actuar y definir colectivamente las metas de su acción, la fe cumple un papel que nunca será desplazado por el de la ciencia. Toda sociedad crea necesariamente sus mitos y lo mismo ocurre en el caso de las sociedades secularizadas por muy laicos que sean los objetos mitificados (PS : 141). Y es así porque toda sociedad necesita ideales hacia los que tender, motores dinamizadores que hagan que todos los esfuerzos se muevan en una misma dirección. Esto es lo que se ha expresado en la fe y es lo que asegura su - perenne necesidad. Pero la fé ha de verse acompañada por el culto, por las prácticas comunes. Este es el otro elemento eterno de la religión. "El culto no es tan sólo un sistema de signos por los que la fé se traduce hacia fuera, sino un conjunto de instrumentos por los que se crea y se recrea - periódicamente (...) ((es)) un medio para hacer vivir a los hombres" (FVR: 596, 614). El culto, la práctica en común hace reales los ideales y los - reaviva cuando están mortecinos. Toda sociedad necesita cultos de cohesión, vivificación, reconfortamiento; tanto las sociedades primitivas como las actuales. "Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia más que si está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la - componen están reunidos y actúan en común. Toma conciencia de sí y se - afirma por medio de la acción en común; es ante todo una cooperación activa" (FVR: 598).

Pero del hecho de que exista una ineludible necesidad de conservar la dimensión sagrada de la vida social no se sigue que haya de conservarse la religión tal como es actualmente. "Parece absolutamente evidente que -

asistimos a la disolución de una forma de religión. Se trata de la que se ha constituido y organizado en las sociedades europeas en el curso de la Edad Media" (1907 c, en Textes II, 169). Forma de religión que ha tenido su expresión en las religiosas deístas históricas. Lo característico de su crisis es que la cosmovisión que en ella se contenía deja de tener títulos legítimos para mantenerse. En este plano, la secularización del mundo conlleva el desplazamiento de su explicación religiosa por una explicación científica. "De las dos funciones que cumplía en un principio la religión, existe una (...) que tiende progresivamente a emanciparse de su tutela: es la función especulativa. Lo que la ciencia refuta a la religión es (...) el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía sobre el conocimiento del hombre y del mundo" (FVR: 614). En base a esto, la ciencia será el único discurso legítimo sobre el mundo y el hombre. Y es esto lo que comporta la crisis histórica de la religión porque lo que la ha caracterizado a lo largo de la historia es la autonomía de su discurso sobre lo sagrado y su ampliación a discursos sobre el mundo, paso, como dijimos, del hieros social al hieros cósmico.

Ya con esto podemos aborar un tema decisivo. Todas las prolijas consideraciones sobre el elemento eterno de la religión y sobre lo que propiamente se podría llamar el porvenir de la ilusión religiosa carecerían de la importancia que tienen si no constituyeran conclusión lógica de una teoría de la integración de los sistemas sociales y si no se proyecta ra sobre el tema nuclear de la cuestión social. En efecto, al aislar la fé y el culto como elementos eternos de todo sistema integrado, Durkheim es-

tá construyendo una plataforma desde la que poder abordar con seguridad el problema de la patología de las sociedades organizadas. ¿En qué consiste ésta? ¿Cuál es su aspecto dominante?. En el capítulo anterior ya destacábamos que Durkheim aislaba la enfermedad social como crisis del sistema de integración. El mismo diagnóstico aparece en FVR, sólo que enriquecido. El aspecto nuclear del desarreglo moderno aparece de manera inequívoca. "Atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, ya no suscitan en nosotros el mismo ardor, ya sea porque se han hecho de uso común hasta el punto de hacerse inconscientes, ya sea porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no se ha creado nada que las reemplace" (FVR: 610). Hay un vacío moral que constituye la característica distintiva de las sociedades avanzadas. Este vacío no es puramente normativo; la crisis no es de anomia. Es aún más grave. Es una crisis de los ideales colectivos. Se carece de una fé común y de un culto que la conserve, rememore y revitalice. "Los viejos dioses envejecen o mueren, y no han nacido todavía otros" (FVR: 610-1) Nótese la continuidad con la vía que se había empezado a investigar en SU. En aquella obra, el egoísmo moderno hablaba de una crisis irreparable del viejo panteón de dioses que había sido seguida de una incapacidad para crear otro. Falta de una fé común, la sociedad se precipitaba hacia un proceso de fisión. Como se dice en un texto posterior a FVR, "Es inevitable que los pueblos mueran cuando mueren los dioses" (1913 b: 69). Pero téngase en cuenta que Durkheim no entra en absoluto en la lógica del discurso de la Restauración. No es suficiente, ni siquiera es posible, volver a situar en sus tronos a los viejos dioses. Su muerte es definitiva. Lo que se lamenta, y se mues-

tra como rasgo característico de la nueva situación, es la larga incapacidad para crear otros nuevos. "Nuestra capacidad para crear ideales se ha debilitado (...) Nuestras sociedades atraviesan una fase de resquebrajamiento profundo (...) Esto proviene de que, habiendo pasado el periodo de equilibrio en que podían vivir tranquilamente del pasado, se ven obligadas a renovarse y a buscarse dolorosa, laboriosamente. Los vieos ideales y las divinidades que los encarnaban están a punto de morir porque ya no responden suficientemente a las nuevas aspiraciones que se han hecho a la luz, y los nuevos ideales que nos serían necesarios para orientar nuestra vida no han nacido." (1919 b, en SSA: 312). La mediocridad moral de que se habla en FVR no es otra cosa que el producto de una incapacidad prolongada para crear nuevos ideales. El problema de nuestro tiempo es que, como se dice en un texto ya utilizado y publicado póstumamente, se atraviesa por "un periodo intermedio, periodo de frío moral" (1919 b, en SSA: 312). Transición, mediocridad, periodo de frío moral. Ha nacido un mundo nuevo para el que no existe un ideario que le de sentido ni metas dinamizadoras. Pero el pesimismo de Durkheim tiene estricto límites. Hay en él una fé viva en un posible rearme moral de la sociedad e incluso cree entrever en qué consistirá esa nueva sociedad idealizante e idealizada, trascendente, sagrada. Surgirán nuevas efervescencias. "Esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevas horas de efervescencia creadora en cuyo curso surtirán nuevos ideales, aparecerán nuevas fórmulas que, durante un tiempo, servirán de guía a la humanidad; y una vez vividas esas horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, conservar el recuerdo por

medio de fiestas que den nueva vida a lo que surgió de ella" (FVR: 611). Es clara la tensión profética que se encarna en ese texto, Durkheim cree entrever nuevas horas de efervescencia colectiva de la que surgirá una nueva fé en la que se delimiten metas comunes cargadas de valor. "No hay evangelio inmortal y no hay ninguna razón para creer que la humanidad sea incapaz ya de concebir una nuevo" (FVR: 611). Con el nuevo evangelio aparecerán nuevos cultos. Los hombres volverán a encontrarse en interacciones de masa y densamente afectivas para conmemorar sus ideales comunes, para hacerlos más vivos en sus consciencias, para reafirmar su razón de vivir en sociedad. Como se decía en un escrito anterior a FVR, después de la efervescencia viene la cristalización de la fé y la ritualización de la práctica. "Acontece siempre la llegada de un tiempo en que la religión pasa del estado dinámico al estado estático, en que se fija, en que su — ideal se cristaliza incluso en fórmulas definidas, en un cuerpo de dogmas y de ritos " (1909 a: 56). ¿Pero en qué consistirá esa nueva fé colectiva? Este es un punto que la ciencia no puede solucionar porque su discurso — nunca antecede a la realidad sino que surge en su ocaso. Al afrontar Durkheim este problema se muestra como un profeta intuitivo o como un hombre de acción que quiere proporcionar un esbozo de los ideales que han de entusiasmar a la sociedad en que vive. "En las profundidades de la sociedad se elabora una vida intensa que busca sus vías de salida y que acabará por encontrarla. Aspiramos a una justicia más elevada que ninguna de las formulaciones existentes traduce de manera satisfactoria. Pero esas oscuras aspiraciones que trabajan en nuestro interior llegarán, un día u otro, a tomar de manera más clara conciencia de sí mismas, a traducirse en formulaciones definidas a cuyo alrededor los hombres se religarán y que se con-

vertirán en centros de cristalización para nuevas creencias (...) Lo importante es sentir, por debajo del frío moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva, las fuentes de calor que nuestras sociedades llevan en sí mismas. Incluso se puede ir más lejos y decir con precisión en qué región de la sociedad se encuentran particularmente en proceso de formación esas nuevas fuerzas: es en las clases populares" (1919 b, en SSA: 312-3). Durkheim se muestra confiado y anuncia tanto el objeto de los nuevos ideales como el sujeto de que surgirán. El objeto no es otro que una mayor justicia. En esto no hace más que reproducir las tesis que hemos — analizado en el Capítulo IV sobre las insuficiencias del ideario de 1789, su renovación por el ideario socialista y la convergencia de ambos en un culto a la persona humana centrado en el énfasis en su creativa libertad y en su derecho a una justicia que supere las viejas iniquidades. La confianza en las clases populares también va en ese sentido. El socialismo humanista y reformistas de Durkheim no puede prescindir de una fé robusta en la capacidad, de lo que Saint Simon había llamado la clase más numerosa y pobre, para crear un nuevo ideario colectivo. Difícil es establecer en — qué ha de consistir esa nueva fé, cuáles serán sus símbolos, cuáles sus rituales; Durkheim lo reconoce en FVR (FVR: 611) Pero los nuevos universos sacrales seguirán la lógica expresiva de la formulación laica de lo sagrado. Tal necesidad resulta reafirmada en un texto de 1907. "Todo lo que se puede presumir es que ((las religiones del futuro)) estarán todavía incluso más penetradas de racionalidad que las religiones más racionales que existen en la actualidad, y que el sentido social, que ha constituido de siempre el alma de las religiones, se afirmará más directa y expresamente que en el pasado, sin cubrirse de mitos y símbolos" (1907 c; en Textes II : -

DO; subrayado mio). Una fé, pues, cuyos ideales trascendentes conseguirán una expresión transparente en cuanto a su objeto, un mundo laico pero — trascendente: éste es el futuro de rearme moral que Durkheim entrevé.

Vemos así cómo Durkheim aborda esa problemática fundamental que anunciábamos al comienzo de este capítulo. La constatación de la crisis de integración se había convertido a partir de SU en el dictamen fundamental de su Patología Social. Esto le abría hacia la investigación de los mecanismos por los que una sociedad se logra integrar. En este camino, la religión constituía un fenómeno paradigmático porque en él se mostraba la sociedad en el proceso de constituirse, de tomar conciencia de sí, de proyectarse hacia el futuro en un universo de ideales comunes. Su análisis del totemismo le permitió comprobar, en una experiencia crucial, esto. Entonces el rasgo fundamental del problema social moderno, aquél que explicaba las persistentes dificultades para reconciliar de manera definitiva los procesos crecientes y aparentemente dispares de autonomía personal y solidaridad social, ~~queda~~ estaba netamente perfilado. Se trataba de la mediocridad moral de una sociedad que, a la vez que se secularizaba, se sacralizaba. Todo el esfuerzo teórico de FVR va en el sentido de demostrar que eso es lo que explica la crisis social moderna, pero que a la vez no existe ninguna necesidad en ese proceso. En definitiva, lo que se pretende probar es que la secularización del mundo, la crisis definitiva de los viejos dioses, no se vé acompañada necesariamente por la muerte — de dios, si por ésta se entiende la sacralización radical de la vida social. Dado que no existe ninguna necesidad, el diagnóstico pesimista se abre hacia una prognosis optimista: nacerán nuevos dioses y se establecerán una nueva fé y un nuevo culto colectivo.

3.3. Crisis definitiva del paradigma organísmico. Soluciones emergentes.

Se ha analizado el conjunto de la obra de Durkheim tomando por guía una hipótesis que plantea una dialéctica especial entre sus continuidades y discontinuidades. La propuesta fundamental consiste en que el conjunto de la obra de Durkheim, por encima de su enorme riqueza temática, está literalmente polarizada alrededor de una problemática nuclear contenida de manera más o menos epidérmica y aparente en el conjunto de sus escritos. Esta unidad sustantiva va acompañada por cambios en dos niveles especialmente significativos. Por un lado, al nivel de cómo tal problemática, aunque conteniendo sus términos y los rasgos generales de sus relaciones, es replanteada sucesivamente, resulta determinada con más precisión. Por otro lado, al nivel de las soluciones teóricas que se le dan. Dado que hemos aislado en DTS en qué consiste tal problemática, cómo es enunciada y qué soluciones se le dan, y tras haber visto posteriormente que en SU existe una crisis crucial que provoca un replanteamiento de su enunciado, que no es más que, en gran parte, una determinación más estricta, y da lugar al esbozo de nuevas soluciones teóricas, ahora nos planteamos cuál es la recepción, planteamiento y soluciones que obtiene en FVR.

Cabe constatar inicialmente la presencia de esa continuidad sustantiva. En FVR sigue retenida como problema nuclear esa cuestión socio-moral de que se hablaba al principio y que sea retenida se muestra inmediatamente en la importancia que tiene el problema de la patología social moderna en la obra y en el estatuto de tema central que tienen las relaciones entre la autonomía individual y el sistema de solidaridad -

social. Pero además hemos visto, al inicio del capítulo, que el mismo objeto temático de FVR, la religión, aparecía en el horizonte de intereses intelectuales de Durkheim por su valor especialmente paradigmático para comprender cómo una sociedad se genera y mantiene. En este sentido, pues, la continuidad de Durkheim es profunda. Pero a la vez, se da una discontinuidad en el planteamiento de esa problemática. Discontinuidad que resulta especialmente aguda si se compara con los planteamientos que se hacían en DTS, pero que pasa al estatuto de simple radicalización de tendencia si se compara con los que aparecen en SU y en los escritos que hemos analizado en el Capítulo VI. ¿En qué se muestra esta discontinuidad? La propuesta que se hace es que en dos vertientes fundamentales. Se enunciarán inmediatamente. Se trata de que el problema de la patología social moderna es planteado exclusivamente como el de la crisis de integración. Esto significa que las relaciones entre solidaridad social y autonomía personal son planteadas como las relaciones entre los individuos y los universos simbólicos últimos que constituyen el fundamento de su orden social. En este sentido, parece que las tendencias que destacábamos en el Capítulo VI quedan definitivamente arraigadas: la regulación constituye un tema subordinado al de la integración y esto determina que, a nivel patológico, la investigación se centre en los desarreglos de ésta. Acabamos de ver de qué manera al analizarla en la anterior sección de este Capítulo, por lo que no reiteraremos las argumentaciones. Pero el replanteamiento afecta a otras vertientes que pensamos cruciales. Las enunciamos inmediatamente como la conversión definitiva y dramática de aquello que se había planteado como una contradicción puramente aparente en una contradicción real que enfrenta de manera antagónica y sistemática a sus

dos términos. Su ^{exponente} máximo es la caída definitiva de Durkheim en un dualismo sistemático. Esta caída está en íntima conexión con la polarización del interés por la solidaridad en el plano de la integración. En efecto, hemos visto que la constitución y la preservación de una sociedad integrada conlleva esa radical ruptura con lo cotidiano de la que emerge una sobrerealidad ideal. Es ésto lo que se expresa en la contraposición de lo sagrado y lo profano y al analizar estos conceptos hemos subrayado convenientemente que entre ellos existe, a la vez, una solución de continuidad y un radical antagonismo. Pero éste dualismo profundo se expresa de manera especialmente destacada en la tesis sobre el homo duplex que Durkheim muestra en esos momentos como uno de los resultados fundamentales de su discurso sociológico. "La dualidad de nuestra naturaleza no constituye más que un caso particular de esa división de las cosas en sagradas y — profanas que aparece en la base de todas las religiones y ha de explicarse en base a los mismos principios" (1914 a, en SSA: 327). Destacaremos sucesivamente los tres puntos fundamentales que se contienen en éste texto de partida. En primer lugar se establece que el hombre es concebible, en el plano de sus relaciones con la sociedad (solidaridad social), como un homo duplex. "El hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra por eso estrechamente limitado, y un ser social que representa en nosotros a la realidad más elevada (...), es decir a la sociedad" — (FVR: 23). La dualidad se explica por la coexistencia de presencias heterogéneas: Lo orgánico o material y la sociedad o lo espiritual. Téngase en cuenta que Durkheim no utiliza un lenguaje metafórico, sino que plantea ésta dualidad como algo real, constitutivo del hombre. "El hombre no

carece de razones para sentirse doble: Es realmente doble. Hay realmente en él dos grupos de estado de conciencia que contrastan entre sí por sus orígenes, su naturaleza, los fines a los que tienden" (1914 a, en SSA: - 330). Pero téngase en cuenta que no se trata de un dualismo que implique una pacífica existencia de los dos principios, sino de un dualismo crítico y conflictivo. "Constamos de dos partes y algo así como de dos seres que, aunque estando asociados, constan de elementos muy diferentes y nos orienta en direcciones opuestas" (1914 a, en SSA: 330; subrayado mio). - Pero se trata de algo aún más radical que de direcciones opuestas; se trata de antagonismo, de oposición. En efecto, esas dos realidades "no sólo son diferentes por sus orígenes y propiedades; entre ellas hay un verdadero antagonismo. Se contradicen y niegan mutuamente" (1914 a, en SSA: 318 subrayado mío). Más tarde habla de una "antinomía profunda y radical (...) Contradicción interna ((que)) es una de las características de nuestra naturaleza" (1914 a, en SSA: 319-20; subrayado mío). Hay así dos seres en nuestro interior que se oponen, que se contradicen, que son antinómicos. Pero estos dos seres aparecen al dar cuenta de nuestras relaciones con la sociedad, lo que supone que nuestro conflicto interior no es otra cosa que nuestro conflicto con la sociedad. Anunciábamos un segundo punto a desarrollar del texto inicialmente transcrito. Se trata de la sistematicidad de ese dualismo antagónico. En principio, afecta a los aspectos sociales e individuales del hombre, pero se trata de la misma dualidad que se expresa en las relaciones entre lo sagrado y lo profano, la materia y el espíritu (1914 a, en SSA: 316), las sensaciones y el pensamiento conceptual y los apetitos utilitarios y la moral (FVR: 23; 1914 a, en SSA: 316-7). Así pues el dualismo antagónico afecta a todo el orden de la experiencia has-

ta el punto de que se pudiera decir que no es sino una escisión interior al ser. Destaquemos, por último el tercer punto decisivo. En el texto que comentábamos en un principio se decía que ese dualismo era explicable en base a las mismas razones que el dualismo sagrado/profano. Recordemos cómo se explica éste último. Al analizar la teoría de la emergencia de lo sagrado hemos destacado que éste es producto de la oscilación de la vida social entre dos momentos absolutamente diferentes: El momento en que, dispersos, los individuos se dedican a las actividades profanas cuyo modelo son las acciones económicas y el trabajo, y el otro momento en el que, reunidos y olvidándose ^{de} sus intereses personales, los hombres se comunican, se elevan a un orden de realidad superior y comulgan en ideales comunes. Así pues, el dualismo profano/sagrado no es sino producto de la oscilación de la vida social entre un orden económico-utilitario de tipo cotidiano y un orden excepcional comunizador, idealista y extra-cotidiano. Pero se trata, resaltémoslo, de una oscilación propia de la vida social, y por lo tanto, si el dualismo es contradicción antagónica, entonces esa contradicción es fundamental y originariamente social. Pero dado que la sociedad es el orden más elevado de la realidad, esto supone entonces que la contradicción es real e inscrita en el interior de un mismo orden de realidad (no contradicción entre dos ordenes diferentes). Es a esto a lo que nos referíamos al establecer la novedad existente en el planteamiento de la contradicción fundamental de la cuestión socio-moral moderna. Se trata de una contradicción social antagónica y real. Por lo tanto difiere de la que se le había destacado en DTS ya que entonces ni era social -pues no estaba inscrita en la dinámica de la vida social como demostraba el hecho de que la división del trabajo contubiera armónicamente a sus dos térmi-

nos-, ni era real -pues tan sólo era aparente, producto de un dilema artificial que había creado el discurso precientífico de la sociedad-, ni era antagónica -pues sus términos se reconciliaban inmediatamente-.

Este nuevo planteamiento de la problemática nuclear de la obra de Durkheim conlleva la crisis definitiva de la solución teórica que se le había dado que, como vimos en su momento, se asentaba en un paradigma organísmico. Ya vimos que tal solución teórica había entrado en crisis en SU, pero que entonces todavía no se había llegado a solucionarla en un sentido que fuera inequívoco. Es en FVR donde entra ya irremediablemente en crisis porque los supuestos para su mantenimiento quedan negado a esos tres niveles fundamentales que ya destacábamos en el Capítulo V. En primer lugar, porque la patología social se centra en un problema inabordable en el interior de un paradigma de tipo organísmico. Este problema es el de la integración. Si un modelo biológico puede comprender problemas de regulación, es decir, puede dar cuenta y ser solución adecuada para cualquier problema que se plantee como de equilibrio homeostático, un tipo tal de modelo es incapaz de contener problemas de constitución. No se puede sostener que el problema crucial de las sociedades modernas es de integración, de constitución y unificación de las partes atomizadas de que consta, y sostener a la vez un modelo que se basa en la existencia de un organismo integrado, constituido y unificado ya inicialmente y que tan sólo eventualmente puede tener problemas regulatorios. En segundo lugar se agudiza la tendencia a romper con la imaginiería biológica, para centrarse en la imaginiería de tipo físico. La integración plantea básicamente el problema de cómo átomos aislados pueden ser fusionados y para esto se usa metafóricamente el lenguaje de la física: se habla de fuerzas, de equilibrio, de

corrientes eléctricas, de galvanización, de excitaciones, etc. Tales metáforas carecen de espacio adecuado en el interior de un modelo orgánico. Pero hay una tercera razón que parece aún más decisiva. Se trata de esa radicalización de las contradicciones ^{de} que se acaba de hablar. La biología moderna bernardiana desconoce, en su explicación de la vida, cualquier referencia a principios antagónicos. No se trata, como en la biología romántica de la escuela de Montpellier, de que el organismo sea el escenario de las luchas entre Eros y Tánatos -para decirlo con un lenguaje que si no es el de entonces es su homólogo.-No hay tendencias hacia la vida y tendencias hacia la destrucción. El organismo, en el sentido moderno -que es el que Durkheim toma en consideración como paradigma en DTS-, carece de capacidad para dar cuenta de contradicciones reales y antagónicas entre las partes de que consta.

Es ahora cuando estamos en disposición de abordar un problema crucial. Si el paradigma organicista desaparece como solución teórica al problema nuclear durkheimiano, ¿deja un vacío tras de sí o es sustituido por otro tipo de solución? Cuando se habla de solución se está pensando a la vez en dos posibilidades: o que Durkheim permanezca en la constatación de un dualismo trágico entre el individuo y la sociedad en las condiciones actuales de vida social o que Durkheim promueva algún tipo de reconciliación de los términos de esa contradicción antagónica fundamental.

En principio, parece que Durkheim opta por la primera solución. Y no se trata de una opción libre ya que es el resultado de que la contradicción se presente con toda la fuerza de una antinomia insalvable.

El caso lo ha destacado claramente Poggi. "Las tesis extremadamente dualistas de su metafísica social y sus corolarios epistemológicos subordinaron su concepción dialéctica de la experiencia a una rígida idea de antinomias disyuntivas " (Poggi, 1972: 286). En efecto, decir que existe una contradicción social profunda entre las tendencias individualizadoras y socializadoras en el seno de las sociedades modernas podía constituir tan sólo una constatación de hecho que no llevaba necesariamente a las antinomias disyuntivas. Pero Durkheim lo convierte en una antinomia irreconciliable en la que necesariamente hay que optar por uno de los polos del dilema. Y así, la dualidad sagrado/profano constituye una antinomia que no es posible mediar, pues es estática (Stanner, 1967: 230) y desprecia, como dice Poggi - toda dialéctica social (Poggi, 1971: 276). El caso es especialmente visible en la proyección de esta dicotomía sobre la religión. Reflexionemos - sobre este texto de Cazeneuve. "No hay que buscar en la sola oposición con lo profano toda la esencia de lo sagrado si no se quiere correr el riesgo de llegar a la conclusión de que el sacrilegio es el principio de los ritos positivos. Contrariamente, debe haber en la definición de lo sagrado algo que explique a la vez su diferencia respecto a lo profano y la posibilidad de una participación (...) En definitiva, lo sagrado debe ser de naturaleza sintética y distinguirse por ello mismo respecto de lo impuro" (Cazeneuve, 1972: 187-8). Estas consideraciones, que surgen en una reflexión sobre las limitaciones de la sociología durkheimiana de lo sagrado, son especialmente relevantes. Al analizar los ritos piaculares, destacábamos que Durkheim, cuando pretendía dar cuenta de la ambigüedad de lo sagrado, no era coherente con sus presupuestos de partida. Veamos, en efecto, que así como lo sa

grado fasto o puro era un símbolo del nomos humano, no ocurría lo mismo con lo sagrado nefasto. Esto significaba que Durkheim se cerraba a cualquier posibilidad de que en lo sagrado se diera una doble experiencia que recogiera a la sociedad en los dos polos de su contradicción fundamental: ser a la vez la fuente de todo orden y de todo desorden humano; ser lo eterno y lo perecedero y precario. Si lo sagrado fuera la síntesis entre estos dos polos, entonces se supondría que su relación con lo profano es de tipo dialéctico, ya que entonces no se convertiría en su abstracta negación o en su absoluto otro, sino en algo que en parte lo niega y en parte lo contiene, pero que desde luego tiende siempre a aproximarse a ello, a traerlo y transformarlo. Por el contrario, si lo sagrado se afirma como externo y radicalmente diferente y antagónico a lo profano no se comprende cómo es posible su reconciliación a no ser por una profanación o por una inexplicable consagración.

A nuestro entender, ésta es la conclusión que surge lógicamente de FVR. Existe una antinomia social fundamental que no es conciliable pues toda conciliación no es más que la apariencia de un momento extracotidiano de fusión que irá seguido por la reproducción, cuando se descienda de nuevo a la cotidianidad, de la antinomia de partida. Pero Durkheim parece no contentarse con esta solución lógica con sus planteamientos y con los resultados de su análisis. Es esto lo que le lleva a postular una reconciliación entre los términos. Pero esta necesariamente es aparente y mística. Su modelo lo hemos visto: se trata del que se presenta en los medios sociales efervescentes. Es sólo entonces cuando existe una plena reconciliación

entre el individuo y la sociedad pues aquél supera los límites atomizados de la cotidianeidad profana y se convierte a un orden superior de realidad, fusionándose y comulgando con los ideales comunes. El mecanismo de tal reconciliación lo hemos destacado en su momento. Se trata de esa matanoya producida por una excitación emocional especial, resultado de una densa interacción. Pero que el modelo de reconciliación sea metanoico implica dos límites fundamentales. En primer lugar que sólo es interior y que, Por lo tanto, no consiste en una recuperación, o apropiación por la práctica de aquéllo que le era extraño, distante, despótico. En segundo lugar que no rompe con la exterioridad radical de la sociedad en relación a los individuos. Su orden sigue siendo algo extraño, lejano, mundo de dioses y de cosas. Los fetiches no se disuelven en objetos controlables por los hombres. Después de esa apariencia de apropiación renace la caída en el mundo de lo profano y la imposibilidad de sacralizarlo más que de manera precaria e intermitente. Es pues ésto lo que explica que denominemos a éste tipo de reconciliación aparente y mística. Aparente porque no impide, sino que asegura, la reproducción de la contradicción. Mística porque consiste en un vuelo hacia lo sagrado que sólo se vive interiormente y que acaba en un fusión transformadora necesariamente precaria. Los hombres sin duda recordarán esos momentos de entusiasmo pero ello no les privará de llevar una existencia dominada por lo profano y en la que lo sagrado es un dios lejano, terrible e inaccesible .

¿Qué se supone con tal tipo de solución?. A mi entender, lo fundamental es que se desecha hacia espacio inesenciales e idealmente no social

les lo que es constitutivo de toda práctica social: la precariedad y conflictividad de todo nomos humano. Este efecto ya lo supo ver Gurvitch al analizar la obra de Durkheim. "La experiencia moral no es mística en sí misma y, con más razón no implica como tal una llamada a la trascendencia. - Supone una moral de conflictos que llega hasta las antinomias y se opone a otras experiencias irreductibles. La experiencia religiosa es, por el contrario, la experiencia mística de un sobrenatural trascendente; aporta la salvación acordada por la gracia al superar en una realidad trascendente todas las experiencias, las oposiciones y fusiones. LO deseado en el hecho religioso es lo Absoluto" (Gurvitch, 1969, II: 198). Al establecer como paradigma de lo social lo religioso Durkheim ha dado este paso cuya trascendencia Gurvitch destaca. Ha pasado de la constatación de la precariedad y conflictividad del orden social humano a subrayar que este orden sólo se puede identificar con un absoluto al que los hombres se elevan cuando están en estado de gracia. Pero al hacer esto, Durkheim ha realizado una regresión desde lo que Levi-Strauss ha llamado nuestras sociedades calientes, en las que la historia, el conflicto y el cambio son asumidos como dimensiones centrales de la vida, a las sociedades frías, volcadas en la negación de toda precariedad, de todo cambio, de toda crisis posible de un absoluto siempre idéntico a sí mismo (Levi-Strauss, 1972: 339-54). Esta sed ontológica que Eliade ha destacado en sus obras parece constituir lo decisivo en la fuga ante la historia que FVR propicia. "Cuanto más religioso es el hombre, mayor es el acervo de modelos ejemplares de que dispone para sus modos de conducta y sus acciones. O mejor dicho cuanto más religioso es, tanto más se inserta en lo real y menos el riesgo que corre de perderse en accio-

nes no ejemplares , "subjetivas" y, en suma, aberrantes" (Elfiade, 1973: 86). Esta sed de no perderse en la subjetividad, ésta se por llegar a un orden seguro, a algo real y definitivo, es lo que está detrás de las insi- sistencias en la dualidad humana y en la reconciliación efervescentes. Tal vez ésta sed tenga profundas raíces humanas, pues constituye una fuga fren- te al dolor y la miseria. Durkheim opta ante la precariedad de la vida in- dividual por ese aparente absoluto de la vida grupal. Sus reflexiones sobre el alma en el totemismo tienen este sentido inequívoco. En el fondo, tal - vez el teórico de las religiones de los australianos ha sufrido una regre- sión primitiva. Consideremos ésta reflexión de Heusch. "Existe una contra- dicción dolorosa ente la permanencia relativa del ser social y la fragili- dad irremediable del ser individual, esforzándose éste desesperadamente en parecerse a aquél. De ahí la idea frecuente de la reintegración de una - parte de la personalidad en el clan eterno, aquí, allá o en el más allá" (Heusch, 1973: 285-6). La reivindicación durkheimiana de un orden trascen- dental de realidad, su propuesta de que lo único humanamente valorable es aquéllo en que el individuo se fusiona con la comunidad sagrada, su insis- tencia sobre la pequeñez de nuestros intereses fríos y utilitarios frente a los ideales cálidos y altruistas, todas estas facetas tienen sin duda éste sentido. Al cabo, el caos queda negado como algo humano en sus dos dimen- siones: caos de la vida individual y caos de la vida social; muerte y con- flicto.

CONCLUSIONES

La investigación que se ha ido desarrollando a lo largo de las páginas anteriores se caracteriza por el objeto que aborda, la hipótesis fundamental que plantea para enfocarlo y los resultados finales a que llega. En estas páginas finales de conclusiones vamos a reconstruir estos tres puntos fundamentales.

El objeto que se ha abordado es la obra de Durkheim, entendiéndose - por ella el conjunto de su producción intelectual. Al analizarla no se ha pretendido construir ni una biografía intelectual ni un compendio de las diversas aportaciones que en ella se contienen. La meta a que se ha tendido está dictada por la hipótesis fundamental con la que se ha trabajado: el supuesto básico de que es encontrable un sentido unitario en el interior de - la amplia y compleja producción intelectual de Durkheim. Esto supone, sin - duda, asignar al término obra su significado más fuerte: discurso que se - construye nucleado alrededor de un centro fundamental que confiere sentido unitario a su diversidad. Ahora bien, al construir tal hipótesis interpretati- va se han tenido bien presentes los dos peligros fundamentales que conlleva. El primero no es otro que el de la simplificación de aquéllo que en princi- pio se muestra como complejo. Esto resultaría si lo que unificara fuera tan sólo una especie de denominador común aislable por medio de la simple genera- lización. El segundo peligro es el de la creación artificial de un punto de referencia unificador. Este ha sido históricamente el vicio fundamental en el que han caído las más ambiciosas interpretaciones sobre Durkheim. Se con

creta en el desarrollo de dos posibilidades exegéticas. La primera consiste en asignar a su obra un problema teórico que es extraño a ella. Un ejemplo de éste vicio es la interpretación clásica de Parsons. El segundo consiste en aislar arbitrariamente uno de los objetos que la obra durkheimiana aborda, haciéndolo pasar forzosamente a cumplir el papel de punto unitario de referencia.

La conciencia de éstos peligros ha llevado a que se haya ido determinando más precisamente la hipótesis fundamental con que trabajamos. Esta determinación se ha mostrado a tres niveles fundamentales. Al primer nivel, su pone que lo que unifica no es ni externo ni artificial sino un núcleo de problemas mentados en los distintos objetos inmediatos y abordado en base a un tipo específico de discurso teórico. Esto conlleva la necesidad de que la hipótesis de lectura unitaria no olvide la existencia de una especial dialéctica entre los objetos inmediatos de sus obras y el objeto profundo y mediato de su obra. El segundo nivel de determinación supone que lo que unifica no simplifica sino que se abre hacia manifestaciones diversificadas y complejas.. Al tener conciencia de este rasgo fundamental, se ha tenido necesariamente en cuenta la compleja relación existente entre la unidad y la diversidad de la obra. El punto fundamental aquí es la determinación de la articulación — existente entre el objeto de la obra y los objetos que aquél pone en primer plano de significación y relevancia. Por último, el tercer nivel de determinación de la hipótesis supone que la unidad no cancela la posibilidad de contener a la vez continuidad y discontinuidad. Esto significa que un discurso unitario puede contener a la vez constantes y rupturas a múltiples niveles:

tanto al nivel de la manera de plantear su núcleo central como en las soluciones teóricas que se le van dando. En síntesis, la hipótesis que aquí se ha propuesto para una lectura unitaria de la obra de Durkheim conlleva respetar la compleja articulación que en ella se contienen entre lo inmediato y lo mediato, la unidad y la diversidad, la continuidad y la discontinuidad. Sólo de esta manera esa totalidad no se degradará en un sentido puramente genérico y abstracto o en un sinsentido caótico. Lo cual implica leer la constitución y desarrollo del discurso sociológico durkheimiano en y a través de sus sociologías especiales, sin despreciarlas ni reducirlas a epifenómenos de una esencia siempre idéntica a sí misma.

Si ésta es la hipótesis fundamental con que se ha trabajado, los resultados fundamentales a que se ha llegado son los siguientes:

a) La obra de Durkheim está dotada de sentido unitario a un doble nivel. A un nivel sustantivo porque en ella existe una problemática nuclear que aparece desde sus inicios y que resulta rastreada de manera constante y sistemática. Esta problemática la determinaremos más tarde, pero podemos ya enunciarla: la existencia de una contradicción (aparente o real) en el seno de las sociedades industriales que queda enunciada como cuestión moral moderna. Pero existe también otro tipo de unificación. Esta se concreta en el tipo de discurso que se cree imprescindible constituir para abordar y resolver tal problemática sustantiva. Se trata del nuevo discurso sociológico cuya necesaria legitimación epistemológica, académica y social pretende conseguir la obra de Durkheim.

b) Esta unidad fundamental del discurso durkheimiano no se contrapone sino que se ve abocada a, y se muestra en, la amplitud y riqueza de intereses sustantivos y temáticos que en su obra se contiene. Es aquí dónde se — concreta esa articulación compleja entre lo inmediato y lo mediato, lo unitario y lo diversificado. En concreto, el discurso de la nueva ciencia de la sociología se construye en cuanto que discurso empírico e inductivo que — se ha de concretar en el desarrollo de un amplio haz de sociologías especiales. Constituyen éstas experimentos cruciales que actúan como banco de prueba cara a la legitimación de la ciencia naciente. Esta no se muestra como — abstracta filosofía social sino como ciencia positiva de ese conjunto complejo de fenómenos que forma el sistema social. Dentro de éste marco, la investigación sobre la problemática nuclear y unitaria se desarrolla por medio del estudio de fenómenos sociales específicos. En unos casos se trata — de que lo que aparece como objeto inmediato de la sociología contiene en sí o forma parte relevante de ese objeto profundo que es la problemática nuclear (casos de la división del trabajo, la patología social, el suicidio, la educación, la democracia, el socialismo, etc.). En otros casos —y sin que exista una ruptura total con la lógica de articulación anterior— se trata de que lo que aparece en primer término constituye un nivel paradigmático para abordar y solucionar esa problemática nuclear (casos de la moral y la religión). En los dos casos se trata de que el objeto último de la sociología no puede ser abordado, debido a su abstracción, a no ser por medio de objetos más inmediatos, más asequibles, que puedan abrirse hacia experiencias empíricas y permitan la inducción. Es de éste modo cómo la unidad se abre necesariamente a la diversidad y cómo las obras de Durkheim no niegan la obra que en — ellas se contiene.

c) Por último, la obra de Durkheim sufre un ritmo de constitución que acaba asentando definitivamente el nuevo discurso científico sobre la sociedad y que, a la vez, se abre hacia soluciones cambiantes sobre la problemática nuclear sustantiva. El carácter persistente de ésta última hace que la primera solución que se le asigna entre en crisis hasta llegar a un momento de radical disolución, seguido por la aparición de un nuevo tipo de solución. En definitiva, el discurso sociológico se abre hacia teorías cambiantes sobre un mismo problema sustantivo.

Estos son los resultados fundamentales de la presente investigación. En la exposición que sigue a continuación se mostrará cuál es el itinerario que se ha recorrido para llegar a ellos.

La sociología Durkheimiana pretende concretar una alternativa de su estudio científico de la sociedad. Esta alternativa se presenta como una urgente necesidad en un tiempo de crisis y desarreglos crecientes. Los viejos discursos filosóficos, morales y teológicos, son insuficientes para encarar tales problemas y resulta necesario abrir el campo social a la competencia de la ciencia. Este ^{es} el punto fundamental de partida que analizaremos a continuación. Se abordará primero cómo se concreta el objeto fundamental de ese nuevo discurso científico, para pasar después a concretar cómo se organiza éste.

Del análisis de los primeros escritos durkheimianos, pero sobre todo del análisis de su primera obra fundamental, DTS, resulta claro que desde sus inicios Durkheim aísla una problemática fundamental que encara como objeto central de su discurso. Tal problemática resulta ser lo que en la época se -

llamaba la cuestión social, es decir, ese conjunto de fenómenos característicos de las nuevas sociedades industriales que ponen de manifiesto la quiebra profunda de sus mecanismos de integración y solidaridad. Lo que abre así la necesidad del discurso científico sobre la sociedad es la consciencia de su crisis, de su desarreglo, de sus insuficiencias profundas de integración. Es esto lo que explica que la Patología Social se convierta en núcleo fundamental de las preocupaciones teóricas durkheimianas. Ahora bien, lo que caracteriza diferencialmente a Durkheim es la manera en que aborda y plantea esa problemática fundamental. Esto se concreta en la propuesta de que la — cuestión social tiene un aspecto dominante y que su análisis acaba por mostrar lo que constituye su fundamento. El aspecto a que se refiere es el moral: no se trata de un problema material ni económico, ni político, sino de un problema de agentes morales. Y su fundamento no es otro que la aparente contradicción característica de la moderna moral entre aquéllas tendencias que asignan cada vez una mayor esfera de autonomía a los individuos y aquéllas otras que promueven un grado mayor de solidaridad social. En realidad se trata de lo que se muestra como una quiebra profunda de integración del sistema de control moral, escindido entre tendencias hacia una creciente individualización y otras contrarias hacia una creciente socialización. La ciencia de la sociedad ha de establecer lo que provoca este proceso aparentemente contradictorio y qué posibilidades existe de acabar con tal contradicción. En base a esto estará capacitada para explicar el por qué de la cuestión social, de esa configuración patológica específica de las sociedades industriales. El primer cometido se logrará por medio del análisis de la fisiología de los sistemas sociales modernos. El segundo por medio del análisis patológico.

Del análisis fisiológico resulta la explicación de esa configuración problemática de la moral moderna así como su primera propuesta de solución teórica. Lo que explica la existencia de esas tendencias que han sido históricamente contradictorias es el hecho de que las modernas sociedades industriales están organizadas en base a una creciente división del trabajo social. Es este fenómeno el que provoca que los individuos se diferencien y logren un espacio de realización que se acuerda con sus vocaciones personales, pero es este fenómeno también el que explica el incremento de solidaridad social, pues va acompañado por una mayor interdependencia de las estructuras e individuos diferenciados y por la aparición de un nuevo sistema de control basado en la existencia de normas diferenciadas. De éste modo, la división del trabajo provoca conjuntamente los procesos de creciente individualización y socialización. Pero si este mismo fenómeno es el que los provoca, entonces no se trata de tendencias opuestas sino de procesos complementarios y armónicos. Aquí se empieza a dibujar la solución que Durkheim propone al problema moral moderno. No se trata más que de una contradicción aparente, producto de la acción de la división del trabajo. En definitiva, la creciente diferenciación no conlleva en absoluto la escisión de lo diferenciado ni la contradicción. Forma tan sólo una totalidad social más rica, más individualizada, pero también más interdependiente y controlada, sin que entre ambas características exista ninguna contradicción. El fundamento de tal solución es una teoría que proyecta hacia la sociedad el modelo de organización y funcionamiento de los organismos biológicos. Es por esto por lo que se le ha designado como paradigma teórico de tipo organísmico. Su fundamento es la analogía entre el organismo y la sociedad. Esta como aquél es una totalidad compleja y diferenciada. Consta de órganos especializados y -

se basa en la conservación de la vida de los radicales vivos diferenciados (células o individuos). El proceso creciente de diferenciación no comporta contradicción porque los órganos y las células diferencias no compiten entre sí, sino que colaboran por medio de sus aportaciones específicas para la conservación de la totalidad viva. A la vez, la finalidad ideal de ésta no es otra que la conservación en vida y la progresiva individualización - de los radicales vivos de que consta, lo que logra por medio de la creación de un medio orgánico interno adecuado. Por otro lado, la diversificación no comporta pérdida de control pues tanto los órganos como los radicales vivos llevan inscritas sus normas especializadas de comportamiento que aseguran - su concurso armónico. La división del trabajo orgánico es ese plan de vida que armoniza la individualización y la solidaridad, que permite una diferenciación que no es ni contradicción ni pérdida de control. Tal es el modelo organísmico que Durkheim proyecta sobre la sociedad y que le permite acceder a las soluciones propuestas.

Tal tipo de solución encuentran su confirmación al abordar específicamente el análisis patológico. Los fenómenos sociales de quiebra de solidaridad aparecen como síntomas concretos de un cuadro específico de enfermedades: la anomia y la constrictión. Ambas son pensadas en el seno del modelo médico de relaciones entre lo normal y lo patológico. Este modelo acaba por desdramatizar el conflicto que en ellas se contiene porque lo patológico no resulta ser más que una simple desviación coyuntural de tipo cuantitativo de fenómenos en sí normales. Pero además, en adecuación a las propuestas del modelo organísmico, las dos enfermedades son pensadas como simples problemas de regulación interna del organismo-sociedad. La anomia es falta de regulación; -

la constricción un tipo de regulación inadecuada. Pero ambas deformaciones regulatorias son tan sólo desviaciones momentáneas que no están arraigadas en necesidades del sistema. Es esto lo que despuesta la etiología patológica. La anomia es tan sólo una crisis pasajera de regulación debida a la rapidez de los cambios sociales habidos que ha impedido que se consolidaran normas adecuadas para reglamentar las relaciones interorgánicas o inter-individuales. La constricción es tan sólo una crisis también pasajera de regulación debida a la incidencia de supervivencias históricas que no se corresponden a la organización normal de las sociedades industriales. Son éstas - las que han determinado la aparición de normas inadecuadas que no permiten que el organismos-sociedad se organice espontáneamente. Pero al cabo, tanto anomia como constricción serán superadas según se vaya afianzando la división del trabajo, se vaya normalizando la vida social. El resultado a que se llega es característico: la cuestión social no está incrita necesariamente en la estructura ni en el tipo de funcionamiento normal y normativo de las sociedades organizadas.

Hemos llegado así a perfilar la problemática nuclear durkheimiana y el primer tipo de solución teórica que se le asigna. Los resultados fundamentales a que llegamos se pueden enunciar así. La primera obra de Durkheim está polarizada alrededor del tema de la patología social moderna. Esto constituirá una constante a lo largo de toda su producción intelectual. La manera en que concibe esa problemática es como contradicción entre la autonomía individual y la solidaridad social. La solución a que se llega es que tal contradicción es sólo aparente porque la división del trabajo contiene y armoniza a sus dos polos. Coherente con tal solución es la configuración

de la cuestión social moderna como problema coyuntural que afecta a los mecanismos de regulación social. Las sociedades industriales serán así solidarias en cuanto que completen sus mecanismos regulatorios; la consolidación de un sistema de normas diferenciadas acabará por disipar todos los problemas coyunturales de integración.

La DTS supone el primer paso firme que da Durkheim cara a la constitución de la nueva ciencia de la sociedad. Pero su consolidación sólo se logra con la publicación de RMS. Esta obra es el verdadero manifiesto de la nueva ciencia. Y lo es porque su cometido fundamental no es otro que el de lograr una definitiva legitimación epistemológica del discurso sociológico, es decir conseguir probar que éste constituye realmente una ciencia con los mismos títulos que el resto de las ciencias positivas. En éste sentido pues, en esta obra se contiene algo más que una pura formalización y reconstrucción de la lógica en uso del discurso desarrollado en DTS, ya que lo que trata fundamentalmente de demostrar es que la sociología está en disposición de acomodar en su interior el conjunto de prescripciones que, desde la óptica de la dominante filosofía de la ciencia de corte positivista de la época, - constituyen el discurso de la ciencia. Lograr esto supone adaptar tal discurso a la sociología. Fruto de esta adaptación es el cuadro de necesidades que RMS pretende saciar. En primer lugar, demostrar que la sociología es una ciencia que aborda el estudio de hechos empíricos con la misma seguridad e imparcialidad que cualquier otra ciencia. En segundo lugar, demostrar que tiene un objeto propio exactamente delimitado y diferente del de cualquier otra ciencia. En teroer lugar, que encuentra en su objeto regularidades legaliformes y que éstas no son sino enunciadas específicos del determinismo univer-

sal a que todo hecho natural está sometido. En cuarto lugar que está en posesión de un instrumental seguro con que puede acceder al análisis de los hechos y a la comprobación de las leyes que enuncia. En cuanto que en la obra se aborda con particular éxito ésta adaptación de la filosofía positiva de la ciencia, Durkheim puede asegurar que el discurso sociológico queda definitivamente legitimado y consolidado. Existían serias razones para que Durkheim acometiera tal tarea. En primer lugar, porque la sociología aparecía inicialmente como un saber alternativo a los viejos y obsoletos discursos filosóficos, morales y teológicos sobre la sociedad y el fundamento de su legitimidad no era otra que el de constituir una ciencia positiva. De este modo sólo podía superar las vivas resistencias que sufría mostrando sus títulos legítimos en cuanto que tal ciencia. Pero además ésta necesidad de legitimación era especialmente urgente si se toma en consideración el —desequilibrio que inicialmente sufría entre su subdesarrollo científico y su amplia legitimación académica. En efecto, en el marco de la política republicana de la reforma de la Enseñanza Superior, las ciencias sociales habían aparecido como la punta de lanza de una profunda renovación temática y metodológica. Era esto lo que había determinado la creación en una fecha tempranísima (1887) de un curso de ciencia social —del que se encarga Durkheim— en la Universidad de Burdeos. Tal ciencia, en ese momento, o estaba desacreditada por los excesos políticos y filosóficos de los comtianos o no existía en absoluto. Es por esto por lo que resultaba preciso conseguir una sólida legitimidad epistemológica, constituir la como verdadera ciencia, demostrar que tenía un objeto y métodos propios. De aquí la necesidad de ese manifiesto sociológico que se plasma en RMS. Por demás, el éxito de la sociología —durkheimiana es difícilmente comprensible si no se tiene en cuenta esta obra.

En efecto, por medio de ella no sólo se aseguró la entrada de la nueva ciencia de la sociedad en el panteón positivista de la ciencia, sino que además se logró precisar un modelo de ciencia normal que tubo la virtud de atraer a múltiples estudiosos y promovió la creación de una escuela (que se habría de nuclear alrededor del *Année Sociologique*) que iría desarrollando una ciencia anónima (colectiva y acumulativa) y especializada (organizada en sociologías especiales). A partir de RMS, en definitiva, la sociología se normalizó, amplió su radio de atracción y fue acumulando experiencias cruciales que constituirían la base de su posterior expansión.

Pero el éxito de la nueva sociología y sus orientaciones fundamentales sería difícilmente comprensibles fuera del contexto socio-político en que apareció. Acabamos de ver de qué manera su desarrollo está sobredeterminado políticamente. La sociología constituía un nuevo discurso laico, racional y progresista que recibía un apoyo especialmente activo por parte de los grupos ideológica y políticamente dominantes en la III^a República. De aquí que su identificación con la política y los ideales republicanos fuera máxima. En coherencia con esto, Durkheim resulta ser uno de los intelectuales orgánicos más relevantes de la pequeña burguesía, políticamente progresista y socialmente reformista, que dirige los destinos de la III^a República. Esto contrasta vivamente con la imagen usual que se le propone como máximo representante de una sociología del orden, conservadora, hermana cercana de la Restauración y muy alejada de la perspectiva crítica iluminista. Esta imagen carece de sustento a no ser como proyección a-histórica de los destinos posteriores de su obra. En el Capítulo IV se ha demostrado suficientemente lo erróneo de tal interpretación y se ha precisado de qué manera su discurso.

científico se engarza con la política del momento. Tres son los aspectos - más relevantes. En primer lugar es de destacar la identificación republicana de Durkheim en los momentos más álgido de crisis política. Un ejemplo es especialmente relevante es su activismo político a lo largo de Affaire Dreyfus en apoyo de los ideales progresistas del bloque de izquierdas. Incluso se pueden precisar más las líneas maestras de sus filias políticas. Aún cuando siempre se negara a "descender" a una estricta práctica partidista, del análisis que se ha realizado resulta inequívoca su adscripción a un socialismo reformista pariente cercano del jauresiano. En segundo lugar, es de destacar lo característico de su concepción de las relaciones entre la ciencia de la sociedad y la acción. La sociología constituye una respuesta a un mundo en crisis que no pretende en absoluto encerrarse en los estrechos límites - del laboratorio de investigación o de las aulas. Contiene una propuesta para la acción por cuanto que asegura parcialmente cuáles son los métodos más adecuados para superar el malestar moderno. No significa esto que se degrade a puro discurso activista de corte profético, como había ocurrido en su orígenes clásicos (Saint Simon y Comte). La sociología no puede sustituir a la acción, ni puede paliar por sí sola las insuficiencias morales de los tiempos modernos, pero puede y debe promover una política a corto y medio plazo en la que se enuncien las reformas políticas, y sociales más perentorias. El científico social no es un sociócrata pero sí un educador especialmente preparado y un tecnólogo al que deben recurrir los poderes públicos. De aquí la permanente apertura de la sociología a la política. Esto se pone especialmente de manifiesto en lo que consideramos ese tercer nivel de relaciones enunciado. Se trata de la especial sensibilidad Durkheimiana para abordar los temas políticos álgidos. De ésta sensibilidad ya hemos dado cuenta al situar la -

cuestión social en el centro de la problemática que aborda su sociología. Pero se puede precisar aún más; la sociedad francesa de finales del XIX y principios del XX está caracterizada por la aparición de tres acontecimientos políticos decisivos: La democracia en su sentido moderno, el movimiento socialista y la reforma educativa laica. Los tres fenómenos se sitúan en el centro de las preocupaciones teóricas de Durkheim. Es así como éste se convierte en ese intelectual orgánico a que antes aludíamos, pues por el análisis científico de esos temas introduce claridad, racionaliza, sistematiza el universo político-ideológico de la clase a que pertenece. Su trabajo sobre esta temática tiene dos resultados fundamentales. Por un lado, muestran que la democracia, el socialismo reformista y la educación laica constituyen propuestas organizativas solidarias entre sí y además necesarias en las condiciones específicas de las nuevas sociedades organizadas. Todas éstas se encaminan hacia esas metas aún cuando en base a tanteos poco esclarecidos y con continuas caídas en desviaciones coyunturales que la lógica de las necesidades de organización acabará por disipar. Por otro lado, esos trabajos muestran con más precisión de lo que se hiciera en DTS cuales son los mecanismos básicos de integración de los sistemas sociales modernos. No se trata de sociedades integradas en base a la producción económica ni mantenidas por la acción del poder político, sino de sociedades que superponen la moral como mundo de fines ideales al interés utilitario económico y la sociedad civil al Estado. En la producción y el poder no están las claves ni de la cuestión social ni de los mecanismos fundamentales de reproducción social. Estas más bien se ubican en la moral que homogeneiza a la sociedad civil y que se plasma en el nuevo ideario racional, científico, progresista y laico que la reforma educativa ha de promover. Pero al abordar este campo de problemas,

Durkheim está también trascendiendo el límite de las soluciones que había establecido en DTS. Está poniendo en un primer plano de relevancia, para la producción y reproducción de un orden social integrado, la existencia de un código moral homogéneo en el que comulgan todos los miembros del grupo. Esto es radicalmente diferente de la solución regulatoria que se había establecido en su primera monografía fundamental. Este cambio, característico en la evolución intelectual de Durkheim, sólo se puede evaluar correctamente si analizamos la obra en que se anuncia. Tal obra es SU.

La publicación en 1897 de su monografía sobre el suicidio constituye un hito fundamental en la obra de Durkheim. Y lo es porque en ella se asiste a una radical crisis de las soluciones que se habían propuesto en DTS para la problemática nuclear sociológica. Como en esta obra, el centro de interés es también la patología social moderna. El suicidio no es más que un símbolo cómodo (en cuanto que fenómeno social concreto y mensurable) de ese malestar profundo. Además la patología encuentra un mismo fundamento: se trata de esa contradicción entre la solidaridad social y la autonomía personal. Esta constituye la verdadera problemática que se intenta abordar y solucionar en la obra. Pero al hacerlo recibe un nuevo planteamiento y acaba en un tipo de solución que arruina a esa primera que encontraba su sustento teórico en el paradigma organicista. El nuevo planteamiento afecta a una determinación más estricta del concepto de solidaridad social. Rompiendo con la ambigüedad entre lo analítico y lo histórico que en DTS dominaba las relaciones entre los tipos orgánico y mecánico de solidaridad, Durkheim llega a establecer que en ^{el} interior del concepto de solidaridad son analítica-

mente diferenciables dos niveles. Se trata de la regulación y la integración sociales. La regulación se refiere al sistema de normas diferenciadas que determinan las metas y los medios específicos de la acción en cualquier situación particular de interacción. La integración, por su parte, se refiere al sistema de ideales comunes que homogeneiza al grupo en una idéntica fe. Toda sociedad solidaria ha de estar convenientemente regulada e integrada. Las quiebras del sistema de solidaridad pueden ser producto de dificultades en cualquiera de éstos mecanismos sociales de control. Esta diferenciación fundamental se proyecta sobre el dictamen de la patología social moderna. De éste resulta la determinación de un cuadro de enfermedades que difiere parcial, pero decisivamente, del que había aparecido en DTS. Dos son las enfermedades fundamentales de las sociedades modernas: la anomia y el egoísmo. La primera afecta a su sistema de regulación; la segunda a su sistema de integración. Esto supone ya inicialmente que la constricción desaparece del cuadro clínico moderno. Significativo en este contexto es el desarrollo teórico y la relegación histórica a que se somete al concepto de fatalismo, que está estrechamente emparentado con el de constricción. Pero además la anomia sufre ciertos cambios decisivos en su definición y se sitúa en una posición subordinada a la del egoísmo. Los cambios se operan en dos aspectos. Aunque la anomia sigue definida como ausencias de normas, se establece que este vacío ocurre en el marco de unas relaciones dramáticas entre las pulsiones societales y las pulsiones individuales. Ya no se trata de una enfermedad sistémica en la que los individuos no ponían nada (salvo sufrir sus consecuencias), sino que se presenta en un cuadro densamente dramático de antagonismo entre los deseos asociales individuales y las corrientes sociales tendentes a frustrarlos. Pero además se pasa a considerar la anomia

no tan sólo como un mal coyuntural, producto de los cambios acelerados sufridos por las sociedades organizadas, sino como un mal crónico. En realidad aparece como un contraorden fáctico^e inmoral arraigado socialmente y — opuesto al orden moral. Su carácter crónico no es más un signo de que en las sociedades modernas se arraiga una definición de metas e intereses puramente individuales que desplaza y hace imposible la necesaria consolidación de una definición social y por lo tanto supone individual y moral. Junto a — estos cambios, la enfermedad regulatoria pasa a situarse en una posición — subordinada a la que afecta al sistema de integración. De aquí un dictamen decisivo: el malestar moderno es producto fundamentalmente de esa crisis de integración que es el egoísmo. Esto supone inicialmente que lo que es problemático no es tanto la carencia de normas diferenciadas como la quiebra de — la conciencia común moderna (su sistema de ideales comunes). Esto difiere — radicalmente del dictamen contenido en DTS pues en esta obra, aunque paradójica, la conciencia común moderna no era problemática y, es más, estaba — plenamente asegurada por la división del trabajo social. Pero si se establece más precisamente en qué sentido la anomia se subordina al egoísmo, resultará aún más clara la ruptura con DTS. La tesis que Durkheim empieza a construir es que las normas sólo se sustentan si en ellas se encarna la autoridad moral. Pero ésta no puede provenir de ellas mismas, sino de una fuente que las trasciende. Se trata de los ideales últimos en que comulga un determinado grupo social. De este modo resulta lógico que la integración medie la regulación y que la anomia se subordine al egoísmo. Pero entonces el diagnóstico que surge sobre la patología social moderna cambia radicalmente. Lo que se establece en SU es que ésta, al afectar a los ideales últimos por la incapacidad crónica de enunciarlos convenientemente y de conseguir un —

consenso generalizado sobre ellos, afecta también a la constitución misma de la sociedad. Una sociedad desintegrada, carente de un universo de ideales comunes, es una sociedad que está desagregada, desconstituida. Por lo tanto no se trata, como en DTS, de una enfermedad coyuntural y relativamente superficial que espera segura su superación dado que la sociedad ya está constituida, sino de una enfermedad profunda cuya superación supone la constitución del grupo como tal, su emergencia como grupo integrado.

Este nuevo dictamen tiene dos consecuencias especialmente relevantes, La primera afecta al estatuto de esa contradicción fundamental que hemos visto que constituye el problema nuclear durkheimiano. La escisión entre solidaridad y autonomía personal resulta ser real. La solidaridad resulta ser contradictoria con las pulsiones individuales tendentes hacia lo anómico y egoista. Esto no es una pura apariencia que la división del trabajo - acaba por disipar, sino un hecho real que además tiene su arraigo en la naturaleza doble del hombre y, más importante aún, en la existencia de corrientes sociales de signo distinto. En coherencia con esto, en SU se empieza a apuntar no sólo que la contradicción fundamental es real sino además que se trata de una contradicción social. Decimos se empieza a apuntar y es esto lo característico, ya que todavía no se ha introducido la suficiente claridad sobre los cambios que se están operando. Esto sólo se logrará en obras posteriores que seguirán obstinadamente esta vía de investigación. Pero hay algo que sí resulta claramente. Se trata de la crisis del paradigma organísmico. Y ésta se concreta en tres aspectos. En primer lugar, porque la diferenciación individualizadora de la totalidad social se constata como una contra-

dicción y ésta carece de espacio adecuado en un medio orgánico. En segundo lugar, porque coherentemente con esto el modelo médico de patología empieza a ser sustituido por otro de corte físico. Lo patológico y lo normal no resultan ser fenómenos idénticos diferenciados tan sólo cuantitativamente, sino tendencias encontradas antagónicas. Es más, se podría decir que lo normal no es otra cosa que un momento de equilibrio entre tendencias de signo distinto, pero ambas patológicas. Un tipo tal de concepción tiene como modelo a la física y no a la biología y la medicina ya que, por lo menos a partir de la revolución epistemológica de Bernard, el organismo no es concebido como el teatro de luchas entre tendencias antagónicas sino como una totalidad diferencia armónicamente y autoregulada. Por último, la crisis del paradigma organicista está determinada por la incapacidad del modelo para contener y dar cuenta de una crisis de integración. Un organismo es una totalidad integrada que puede tener problemas regulatorios, pero no un conglomerado de átomos carentes de homogeneidad que necesita constituirse en una estructura dotada de unidad. Es todo esto lo que provoca la crisis de la solución primera acordada por Durkheim a su problemática central, pero ésta crisis no se ve acompañada por la elaboración de una alternativa clara. Se caracteriza por su indecisión en construir una alternativa y coherentemente retiene elementos viejos y nuevos, si se observa la obra desde el punto de referencia del conjunto de la evolución durkheimiana.

La obra posterior de Durkheim es un intento de profundizar en esta nueva vía de investigación. En éste contexto, los momentos decisivos se sitúan al elaborar una nueva teoría del hecho moral y de las representaciones colectivas y al investigar la nueva problemática religiosa. Con la aparición de

FVR la crisis del paradigma organicista es ya definitiva y se contiene claramente un nuevo tipo de solución teórica para la problemática nuclear.

Los trabajos sobre moral y representaciones colectivas adquieren un sentido unitario si se sitúan en relación al polo de referencia de las innovaciones contenidas en SU. Suponen su profundización, consolidación y sistematización, a la vez que la preparación de las propuestas definitivas que aparecen en FVR. En primer lugar, se arraiga y sistematiza esa diferenciación de los dos planos de la solidaridad social. La integración y la regulación no son más que el enunciado general, al nivel de los mecanismos de reproducción del sistema social, de la diferenciación del hecho moral en deber y bien. El deber es la moral en cuanto que imperativa, en cuanto que obligación que somete, por medio de la disciplina, al individuo a los dictados del ser social. El bien es la moral en cuanto que reino de fines cargados de valor y comunes al conjunto de los miembros que forman parte de un grupo. Sus relaciones son específicas: constituyen dos elementos necesarios de todo código moral pero que mantienen relaciones jerárquicas entre sí. El deber encuentra su fundamento en el bien, aunque éste sólo se puede realizar por medio de aquél. Esto significa que los ideales que integran a un grupo constituyen el fundamento de sus normas diversificadas, pero también que sólo se pueden corregir y realizar por medio de éstas. En coherencia con estas tesis, la cuestión moral moderna es diagnosticada como crisis de integración; se trata de la incapacidad de las nuevas sociedades para definir un sistema de ideales comunes que propicien la fusión de sus miembros en el ser colectivo. Fruto de esta prolongada incapacidad, la contradicción inicial entre solidaridad social y autonomía personal se exaspera

ra. En éstos escritos las tendencias hacia la dualización que ya aparecían en SU resultan reforzadas. El hombre es un ser doble, teatro de un drama entre tendencias antagónicas, y la sociedad moderna un ser escindido entre sus intereses materiales y sus metas ideales. El problema se centra entonces en determinar qué es lo que provoca este antagonismo y cómo es posible superarlo, normalizando y pacificando así la vida social. En definitiva, el problema clave se convierte en establecer qué es lo que constituye a una sociedad y permite que seres dobles y escindidos interiormente se reconcilien y acaben fusionándose en ese orden ideal y superior de realidad.

Es éste el tema dominante en FVR. Lo que aparece en principio como un trajo erudito de antropología religiosa o, aún más, como un intento de solucionar definitivamente el problema de la génesis y el ser de la religión en general, no es sino un proyecto de investigación que tiene a la problemática de la integración social como su núcleo temático. Por otra parte, - los tres niveles de investigación están perfectamente relacionados. Si el análisis del totemismo es la vía adecuada para investigar la religión, el análisis de ésta última es el mejor método para abordar el tema de la integración social. La conexión se establece en la tesis decisiva de toda la obra. Lo que parece ser su resultado unilateral y sociologista tiene en realidad una significación más amplia y decisiva. Nos referimos a la ecuación básica de religión = sociedad, que no se puede leer tan sólo como si significara que el origen, contenido y función de la religión son sociales, sino que ha de ser leída también en el sentido de que la sociedad es un fenómeno religioso. Y es un fenómeno religioso al nivel de sus procesos de integración. En efecto, lo que demuestra el estudio de la religión totémica es que

si bien la religión es un discurso sobre lo sagrado, la sociedad es el mismo discurso de lo sagrado. Por lo tanto, que sólo se puede constituir por referencia a una esfera sagrada de realidad que es inversa y hasta antagónica de la profana. En efecto, la emergencia de lo sagrado resulta ser la — emergencia de la sociedad como sobrerrealidad trascendente en la que el grupo se fusiona y se eleva a la autoconciencia de su unidad, no pudiendo lo-grarlo si a la vez esa autoconciencia no es creación de y comunión en un sistema de ideales comunes. Esto supone una radical fisión del mundo en dos esferas, la sagrada y la profana. Pero se trata de una escisión que interesa a todo el orden de la realidad. No es sólo que el espíritu se afirme en la sociedad sagrada sobre la materia, sino también que los ideales colectivos ^{se} afirman sobre los contenidos profanos de la vida social cotidiana. Por lo tanto, la integración social sólo se logra rompiendo el ritmo y la homo-geneidad de la vida social en dos esferas: una es la de lo cotidiano, económico, pulsional, individualizado y profano, la otra es la de lo extracotidiano, moral, ideal, social y sagrado. Desde esta perspectiva, el problema social moderno resulta estrictamente configurado. Se trata del hecho de que el moderno proceso de secularización, necesario en sí, se ha desviado innecesariamente hacia una desacralización del mundo. Faltos de dioses, o más bien faltos del equivalente laico de los dioses, los hombres son incapaces de homogeneizar sus esfuerzos, de vivir pacíficamente, de establecer metas valorables e indiscutibles que aseguren la autoridad moral de sus sistemas de control. De aquí que haga falta resacralizar el mundo, recuperar esas — horas de efervescencia colectiva en que se enuncian los ideales comunes y — establecer nuevos cultos laicos que los celebren y vivifiquen. En el interior de este diagnóstico y de esta propuesta (que a veces se muestra como —

prognosis profética), se contiene un cambio teórico radical. La contradicción que se manifiesta en la problemática social durkheimiana resulta agudizada hasta extremos dramáticos. Pasa a ser una contradicción real que se alarga hasta constituirse en una antinomia disyuntiva. Lo característico es que se convierte en sistemática y omnipresente. La dualidad sagrado/profano logra múltiples proyecciones: espíritu/materia, sociedad/individuo, moral/interés, concepto/sensibilidad, etc. Se convierte así en un dualismo ontológico que hunde sus raíces en la vida social. En efecto, es el hecho de que exista una contradicción entre la vida social cotidiana y profana y la vida extracotidiana y sagrada lo que explica la universalidad de ese dualismo. La sociedad moderna resulta así escindida entre dos polos. Y es esto lo que lleva a configurar un tipo preciso de solución final para la problemática central. En principio parece que no se constata más que la dolorosa necesidad de ese dualismo agónico. Pero la tendencia a conciliarlo lleva a proponer otro tipo de solución. Esta prescinde de la dialéctica del ser social. La trascendencia no se reconduce a la inmanencia, ni se acepta la necesidad de las contradicciones sociales. Se opta por una reconciliación mística. Tal es la solución propuesta en la teoría de los medios sociales efervescentes. En su desarrollo no se da una reconciliación de lo profano con lo sagrado, no se da una verdadera religación entre los dos mundos, sino tan sólo un vuelo de lo profano hacia la trascendencia que se basa - en el olvido de sí mismo y en una mística transformación interior de un ser sediente de realidad inmutable y verdadera. La solución que Durkheim propone se centra en una negativa ante el caos, lo perecedero, la inmanencia, - sin asumirlo y transformarlo, sino haciéndolo permanecer como nivel inessential de vida y optando por el acceso a una realidad mejor, más verdadera,

real apoteosis de una humanidad que se niega a su inmanencia y a la precariedad y profunda contradictoriedad de su nomos.

Estamos ahora en situación de evaluar el itinerario recorrido por la obra de Durkheim. Su punto de partida, pero también su constante, es la constatación del carácter patológico de las modernas sociedades industriales. La sociología, esa nueva ciencia positiva, ha de desvelar cuál es su causa y proponer una solución racional enraizada en la naturaleza de las cosas. La causa resulta aislada desde el principio: se trata de una contradicción moral entre las tendencias individualizadoras y socializadoras. Esta contradicción se explica inicialmente por la división del trabajo y resulta disipada como puramente aparente gracias a la construcción de una teoría basada en la analogía organicista. Desde la perspectiva de ésta teoría, lo que acaba definitivamente con el caos de la cuestión social es el cierre normativo del mundo. La vida social se normalizará cuando aparezcan los necesarios sistemas de normas diferenciadas que controlen el conjunto de relaciones interorgánicas e interindividuales. De aquí el énfasis inicial en la regulación social. Pero esta solución primera entra en crisis. Se vuelve a constatar la persistencia de esa contradicción fundamental entre individuación y socialización. Pero ya se la caracteriza como una contradicción real que hunde sus raíces en el ritmo desigual y en la profunda heterogeneidad de la vida social. La nueva solución que se propone se niega a asumir la dialéctica del ser social y aboga por un nuevo cierre pacificador del mundo basado en la constatación de una sobrerrealidad más verdadera y esencial. Esta se afirma como la sociedad trascendente en la que han de fundirse, en esas horas de efervescencia extracotidiana y de desapego de sí

mismos, los hombres profanos, atomizados y polarizados en la búsqueda de sus intereses individuales. Sólo como sobrerrealidad trascendente y sagrada como sistema de ideales últimos que niegan lo profano, es capaz de constituirse y reproducirse el nomos humano. En definitiva, sólo la referencia a una esfera sagrada e inmutable permite superar el caos y la precariedad del orden social. No basta un sistema de normas interactivas; es precisa - una fusión en esa sobrerrealidad sagrada que es esencialmente la sociedad.

BIBLIOGRAFIA DE DURKHEIM

La bibliografía que se presenta a continuación recoge todas las obras publicadas por Durkheim en vida o póstumamente. Está elaborada a partir de las bibliografías presentadas por Lukes (1973: 561-88) y por Karady (1975: 489-541), que se han completado con los textos aparecidos en la Revue Française de Sociologie en 1976 (XVII, 2) y 1979 (XX, 1). Al elaborarla hemos optado por el método de presentación de los textos de Lukes, frente al de Karady. En base a esto, los textos serán presentados siguiendo las fechas de su publicación y no las de su elaboración. Para los casos en que a un mismo año correspondan distintos textos, éstos quedan ordenados alfabéticamente. Por otro lado, para aquéllos textos que han sido recogidos posteriormente en recopilaciones de obras de Durkheim (básicamente SSA, Journal y Textes) se han puesto entre paréntesis la obra y las páginas en que ha sido recogido. Por último, es el caso de aquéllos textos en que la edición consultada difiera de la original, se ha puesto también entre paréntesis a qué edición corresponden las citas hechas a lo largo de la tesis.

- 1885 a "Sxhaeffle. A., Bau und Leben des sozialen Körpers: Erster Band," RP, XIX: 84-101 (Recensión) (En Textes, 1: 355-77).
- 1885 b "Fouillée, A., La Propriété sociale et la démocratie", RP, XIX: 446-53 (Recensión) (En SSA: 171-83).
- 1885 c "Gumplowicz, Ludwig, Grundriss der Soziologie", RP, XX: 627-34) (Recensión) (En Textes, 1: 344-54).
- 1886 a "Les Etudes de science sociale", RP, XXII: 61-80. (Recensión de H, - Spencer, Ecclesiastical Institution. part. 6 de Principles of Sociology A. Regnard, L'Etat, ses origines, sa nature et son but.; A Coste, Aug.

Burdeau et L. Arréat, Les Questions sociales contemporaines; A. Schaeffle, Die Quintessenz des Sozialismus (En SSA: 184-214).

- 1886 b DeGreef, Guillaume, Introduction à la sociologie, RP, XXII: 658-63. (Recensión) (En Textes, 1: 37-43).
- 1887 a "La Philosophie dans les universités allemandes". RIE, XIII: 313-38 423-40 (En Textes, 3: 437-86).
- 1887 b Guyau, M. L'Irreligion de l'avenir, RP, XXIII: 299-311. (Recensión) (En Textes, 2: 149-65).
- 1887 c "La Science positive de la morale en Allemagne". RP, XXIV: 33-58, 113-42, 275-84. (En Textes, 1: 267-343).
- 1887 d "Necrologie d'Hommay", L'Annuaire de L'Association des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure, 9 Enero: 51-5. También, Victor Hommay: Hommage à une chère memoire. Bordeaux, s.f. 13-21. (En Textes 1: 418-24).
- 1888 a "Cours de science sociale: leçon d'ouverture". RIE, XV: 23-48. (Lec-
ción de Apertura del primer curso de Durkheim en Burdeos) (1887-8)
(En SSA, 77-110).
- 1888 b "Le Programme économique de M. Schaeffle". REP. II: 3-8 (En Textes, 1:
377-83).
- 1888 c "Introduction à la sociologie de la famille" AFJB: 257-81 (Lección de
apertura del curso 1888-9) (En Textes, 3: 9-34).
- 1888 d "Suicide et natalité: étude de statistique morale", RP, XXVI: 446-63
(En Textes 2: 216-36).
- 1889 a Lutoslawski, W. Erhaltung und Untergang der Staatsver-fassungen nach
Plato, Aristoteles, und Machiavelli, RP, XXVII: 317-19. (Recensión)
(En Textes, 3: 157-60).
- 1889 b Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft, RP. XXVII: 416-22. (Recen-
sion) (En Textes, 1: 383-90).

- 1890 a "Les Principes de 1789 et la sociologie" RIE, XIX: 450-56. (Recensión de Ferneuil, T. Les Principes de 1789 et la science sociale) (En - SSA: 215-25).
- 1892 a Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit. Burdigalae, ex typis Gounouilhous: 76. Tesis complementaria de doctorado en letras presentada en la Sorbona el 3 de Marzo de 1893 (Traducida al francés: 1937 b y 1953 a) (En M et R).
- 1893 a Richard, G., Essai sur l'origine de l'idée de droit, RP. XXXV: 290-96 (Recensión) (En Textes, 1: 253-40).
- 1893 b De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures. (Paris: Alcan). Tesis principal de doctorado en letras presentada en la Sorbona el 3 de Marzo de 1893 (Citas por la edición PUF, Paris, 1973).
- 1893 c "Note sur la définition du socialisme". RP. XXXVI.: 506-12 (En SSA: 226-35).
- 1894 a "Les Règles de la méthode sociologique". RP. XXXVII: 465-98. 577-607 XXXVIII: 14-39, 168-82.
- 1895 a Les Règles de la Méthode sociologique (Paris: Alcan). (Los artículos de 1894 b en algunas modificaciones y en prefacio) (Citas por la edición PUF. Paris. 1973).
- 1895 b "L'Enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie". RP. XXXIX: 121-47. (En Textes, 3: 403-34).
- 1895 c "Crime et santé sociale". RP, XXXIX, 518-23 (En Textes, 2: 173-80).
- 1895 d "L'Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck", RP. XL: 606-23. (Recensión de Westermarck, History of Human Marriage). (En Textes, 3: 70-92).
- 1895 e "Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia". RS. III: 607-22, 691-707 (En Textes, 1: 73-108).
- 189 a Lettre a l'editor de la Revue de métaphysique et de morale, RMM, IV,

IV, Suplemento de 4 de Julio: 20.

- 1897 a Le Suicide: étude de sociologie (Paris: Alcan) (Citas por la edición de PUF, Paris, 1973).
- 1897 b "Il suicidio dal punto di vista sociologico", *Ri It S*, I: 17-27. - (Traducción italiana de las páginas 1-15 de SU).
- 1897 c "Il suicidio e l'instabilità economica". *RS VII*: 529-47 (Traducción italiana de las páginas 264-88 de SU).
- 1897 d Richard, G. Le Socialisme et la Science sociale, *RP*. XLIV: 200-205. (Recensión) (En SSA: 236-44).
- 1897 e Labriola, Antonio, Essais sur la conception matérielle de l'histoire. *RP*. XLIV: 645-51 (review) (En SSA: 245-54).
- 1897 f Contribución a Enquête sur l'oeuvre de H. Taine. Revue blanche, 13: 287-91. (En Textes, 1: 171-77).
- 1898 a L'Année Sociologique, vol I. Préface: i-vii; Artículo: La Prohibition de l'inceste et ses origines, :1-70; Nota: "L'Anthroposociologie", - 159; Recensiones: (1) Kohler, Professor J., Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht, : 306-19. (2) Grosse, Ernest, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft: 319-32. (3) Leist, Alt-Arisches Jus civile, 2. Abteilung: 33-8. (4) Moret, A., La Condition des Féaux en Egypte, dans la famille, dans la société etc.: 338. (5) Acimovic, von Iovan. Übersicht des serbischen Erbrechts: 339. - (6) Miler, Ernest, Die Haus-kommunion der Südslaven: 339-40. (7) Meynial, Ed. le Mariage après les invasions: 340-43. (8) Friederichs, Karl, Familienstufen und Eheformen: 343-4. (9) Garufi, C.A. Ricerche sugli usi nuziali nel medio evo in Sicilia: 345. (10) Schulenburg, Emil, Die Spuren des Brautraubes, etc.: 346-7. (11) Gunther, L. Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte, etc.: 347-51. (12) Kohler J, Studien aus dem Strafrecht, etc.: 351-3. (13) Mauss, Marcel, La Religion et les Origines du droit pénal: 353-8. (14) Baden-Powell, B.H. The Indian Village Community: 359-63. (15) Jobbé-Duval, La Commune annamite: 363-6. (16) Kovalewsky, Maxime. Le Système du clan dans le pays de Galles: 336. (17) Kohler, J., Die Rechte der Urvölker Nordamerikas: 389. (18) Tamassia, V, Il "Dharna" in Germania ed in Grecia?

- 389-90. (19) Gusakov, Délits et contrats, étude d'histoire juridique 390. (20) Ratzel, Friedrich, Der Staat und sein Boden geographisch - beobachtet; 533-9 (En Journal: Prefacio, artículo; recensiones nº 1, 2, 13. (En Textes 3: recensiones nº 8, 9, 10, 11, 12, 14).
- 1898 b "Représentations individuelles et représentations collectives". RMM, 273-302 (En SP: 1-38).
- 1898 c "L'Individualisme et les intellectuels", RB, 4^e série, X: 7-13 (En SSA 261-78).
- 1898 d "Lettre à l' Editeur" en AJS, III: 848-9. (En textes, 1: 49-50)
- 1898 e "Note sur l'Année sociologique", en Zeischrift Für Sozialforschung, 1: 473 (En RFS, 1976, XVII, 2: 192).
- 1899 a L'Année sociologique, vol, II. Préface: i-vi; Artículo: "de la définition des phénomènes religieux", : 1-28. Nota: Morphologie sociale, 520-21. (iv) Recensiones (1) Smirnov, Jean. et Boyer, Paul, Les Populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama: 226-9. (2) Meyer, Elard Hugo, Deutsche Volkskunde, : 302-6. (3) Hagelstange, Abel. Sünddeutsches Bauernleben im Mittelalter: 306-9 (4) Pandian, J.B. Indian Village Folk, Their Works and Ways: 309-10. (5) Becke, Louis, - Wild-Lige in Southern Seas: 310. (6) Rudeck, Wilhelm, Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland: 310-13. (7) Schaible, K. Heinrich, Die Frau im Altertum, . 313-4. (8) Reibmayr, Albert, Inzucht und Vermischung beim Menschen: 314. (9) Ploss, H. Das Weib in der Natur und Völkerkunde: 314-15. (10) Cunow, Heinrich, Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft: 316-18. (11) Kovalevski, M. L'organizzazione del clan nel Daghestan, : 318-20. (12) Smirnov et Boyer, Les Populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama: 320-21 (13) Ciszewski, Stanislas, Künstliche Vermandtschaft bei den Sündslaven: 321-3. (14) Marçais, W. Des Parents et des alliés successibles en droit musulman: 324-5. (15) Lefas. A. L'Adoption testamentaire à Rome 325-7. (16). Cornil, George, Contribution à l'etude de la "Patria Potestas": 327-8. (17) Thomas, William I. The Relation of Sex to primitive Social Control: 328-9. (18) Flechter, A.C.; Haüßliches Leben bei den Indianern: 329-30. (19) Hutchinson, Rev. H. N. Marriage Customs in Many Lands, . 331-4. (20) Loebel, D. Théophil, Hochzeitsbräuche in der Türkei: 334-6. (21) Amram, David Werner, The Jewish Law of Divorce —

to Bible and Talmud: 336-8. (22) Schnitzer, Jos, Katholisches Eherecht: 339-41. (23) Meynial, Ed. Le Mariage après les invasions: 341-2 (24) Zocco-Rosa, A. Sulle Cerimonie nuziali dei Lusitani: 343. Bulow, v. W. Die Ehegesetze der Samoaner, 343 (26) McNair, Major, et Barlow T.L. Customs and Ceremonies Observed at Betrothal and Wedding in the Pundjab. 343 (27) Simcox, E. J. Primitive Civilizations or Outlines of the History of Ownership in Archaic Communities. 348-9 (28) Stefano, Gesmaro de, II diritto penale nell'Hamasen (Eritrea) ed il Fethà Neghest: 349-52 (29) Kohler, J. Studien aus dem Strafrecht, 365-6. (30) Gatschet, Albert, Die Osage Indianer: 393. (31) Melching, Karl, Die Staatenbildung in Melanesien, 393. (32) Steinmetz, S.R. Gli antichi - scongiuri giuridici contro i debitori. 399-400. (33) Ratzel, Friedrich Politische Geographie: 522-32. (34) Vidal de la Blache, P. La Géographie politique: 532. (35) Von Maer, G. Statistik und Gesellschaftslehre II.- Bevölkerungs-statistik: 533-6. (36) Ritschel, Sigfried, Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältnis: 537-40. (37) Hegel, Karl, Die Entstehung des deutschen Städtewesens: 540-42. (38) Meuriot, Paul, Des Agglomérations urbaines dans l'Europe contemporaine: 542-6. (39) Kuczyński, R. Der Zug nach der Stadt. Statistische Studien über Vorgänge - der Bevölkerungsbewegung im deutschen Reiche: 546-9. (40) Barberis, L. Lo Sviluppo della rete ferroviaria degli Stati Uniti: 550. (41) Ratzel Friedrich, Der Ursprung und das Wander der Völker, geographisch beobachtet: 551. (42) Lapie, Paul, Les Civilisations tunisiennes: 557-9. (43) Bortkewitsch, L. von, Das Gesetz der Kleinen Zahlen: 563-4. (44) Benni ni, R., Le Combinazioni simpatiche in demografia: 564-6. (En Journal: Prefacio, Artículo; Nota; Recensiones nº 1, 10, 11, 19, 20, 21, 22, 33, 35, 36, 37, 38, 39, En Textes, 3: Recensión nº 13).

- 1899 b Contribución a Enquête sur la guerre et le militarisme, L'Humanité nouvelle, Mayo 1899: 50-52. (En Textes, 3: 160-4).
- 1899 c Contribución a Enquête sur l'introduction de la sociologie dans l'enseignement secondaire. RIS, VII: 679. (En textes, 1: 51-2).
- 1899 d Contribución a H. Dagan, Enquête sur L'antisémitisme (Paris: P.V. Stoc 59-63. (En Textes, 2: 252-4).
- 1899 e Merlino (Saverio), Formes et essence du socialisme, avec une préface de G. Sorel. RP. XLVIII: 433-9. (Recensión) (En Textes 3: 163-72).

- 1900 a L'Année Sociologique, vol. III. Recensiones: (1) Lindsay, S.M., The Unit of Investigation in Sociology: 160. (2) Villa, G. La psicologia e le scienze morali: 161. (3) Pareto, I problemi della sociologia: 163 (4) Giner, F. Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social: 182-3. (5) Ellwood, A. Prolegomena to Social Psychology: 183-4. (6) Neukamp, Ernst, Das Zwangsmoment im Recht in entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung: 324-4. (7) Asturaro, A. La scienza morale e la sociologia generale: 330 (8) Spencer, Baldwin, et Gillen, F. J. The Native Tribes of Central Australia: 330-6. (9) Boas, Franz, The social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians: 336-40. (10) Parkinson, R. Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln: 340-41. (11) Picard, E. Les Pygmées: 341-3. (12) Schmidt, Max, Über das Recht der tropischen Naturvölker Südamerikas, 344-6. (13) Buhl, D. Frants, - Die sozialen Verhältnisse der Israeliten: 346-8. (14) Conradu, Alexandre Geschichte der Landesverfassung in den schottischen Hochlanden. 350-52. - (15) Wilbrandt, M., Die politische und soziale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon: 352-4. (16) Courant, Maurice, Les Associations en Chine, 354-6. (17) Starcke, V-V. La Famille dans les différentes sociétés: 365-70. (18) Junond, Henri A., Les Ba-Ronga. Etude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa: 370-72. (19) Grenard, F. Le Turkestan et le Tibet. 373-8. (20) Ritou, Etienne, De la condition des personnes chez les Basques français jusqu'en 1789. 378-9. (21) Courant, Maurice, Les Associations en Chine. 380-81. (22) Schmoller, G. Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung: 381-2. (23) - Tamassia, N., L'allevamento dei figli nell'antico diritto irlandese: 382. (24) Mazzarella, Giuseppe, La condizione giuridica del marito nella famiglia matriarcale. 383-5. (25) Holt, R.B., Marriage Laws and Customs of the Cymri: 385-6. (26) Gürgens, Heinrich. Die Lebre von der ehelichen Gütergemeinschaft nach livländischen Stadtrecht, 386-8. (27) Klugmann, N., Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. I. Die Frau im Talmud: 388-9. (28) Marx, Victor, Die Stellung der Frauen im Babylonien: 389-90. (29) Friederici, Die Behandlung weiblicher Gefangener durch die Indianer von Nordamerika: 390. (30) Lampèrière, Anna Le Rôle social de la femme: 390-1 (31) Posada, A. Feminismo: 391 (32) - Marro, Le Rôle de la puberté: 392 (33) Des Marez, Guillaume, Etude sur la propriété foncière dans les villes du moyen âge. 393-5. (34) Cohn, - Georg, Gemeinderschaft und Hausgenossenschaft: 396-8. (35) Brentano, - Lujo, Die Entwicklung des englischen Erbrechts in das Grundeigentum: 398. (36) Veblen, Thorstein, The Beginnings of Ownership: 398 (37) Sée H., Le Droit d'usage et les biens communaux en France au moyen âge: 399

(38) Hutter, Der Abschluss von Blutsfreundschaft und Verträgen bei den Negern des Graslandes in Nordkamerun: 402-3. (39) Klemm, Kurt, Ordal und Eid in Hinter indien: 403. (40) Castelli. D., Creditori e debitori nell'antica società ebraica: 403-4. (41) Steinmetz, Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern: 445-7. (42) Wolf, Julius, Das Verhältnis von Eltern und Kindern bei dem Landvolk in Deutschland: 447-8. (43) De Marchi, Attilio. La beneficenza in Roma antica, 448-9. (44) Puini, c., Del concetto d'uguaglianza nelle dottrine politiche del confucianesimo: 449. (45) Lasch. Richard, Religiöser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer: 480-81. (46) Lasch, Richard Rache als Selbstmordmotiv: 481. (47) Ratzel, Friedrich, Anthropogeographie, Erster Teil: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte: 550-58. (48) Dumont, Arsène, Natalità et democrazia: 558-61. (49) Goldstein. j. Die vermeintlichen und die wirklichen Ursachen des Bevölkerungsstillstandes in Frankreich: 561-3. (50) Prinzing, Die Sterblichkeit der Ledigen und der Verheirateten: 563. (51) Wolf, Julien, Die Fruchtbarekeit der Ehe auf dem Lande im deutschen Reich: 563-4. (52) - Brandt, Alexandre von, L'Origine des villages à bandieue morcelée et des domaines agglomérés: 564-6. (53) Below, G. von, Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum: 566-70. (54) James, Edmond J., The Growth of Great Cities in Area and Population: 570 (55) Schoenherr, A., Der Einfluss der Eisenbahnen auf die Bevölkerungszunahme im Königreiche Sachsen: 570-71. (56) Salvioni, G.B. Zur Statistik der Haushaltungen, 571-3 (57) Conrau, Der Hüttenbau der Völker im nördlichen Kamerungebiet 573-4. (En Journal: Recensiones: nº 8, 9, 15, 16, 17, 26, 47, 48, 49, En Textes, 3: Recensión nº 6).

- 1900 b "La Sociologie en France au XIXe siècle, AN, 4e série, XII: 609-13 (1ère période: Saint Simon et Auguste Comte): 647-52 (2ème période: de 1870 à 1900). En SSA: 111-36).
- 1900 c "La sociologia ed il suo dominio scientifico". Ri. It S, anno IV: 127-48. (En Textes 1: 13-36).
- 1900 d "Lettre au directeur de Krytyka " Krytyka (Varsovia) 2: 90-1 (En RFS, 1976, XVII (2): 190).
- 1901 a L'Année sociologique, vol. IV. Artículo: "Deux Lois de l'évolution pénale": 65-95. Nota: (1) "Sociologie criminelle et statistique morale"

- 433-6. Technologie". 593-4. Recensions: (1) Vierkandt, Alfred, Das Kulturproblem: 128-9. (2) Tarde, G., L'Esprit de groupe: 136. (3) Palante, G., L'Esprit de corps: 137. (4) Schultze, Fritz, Psychologie der Naturvölker: 137-8. (5) Flachs, Adolf, Rumänische Hochzeiten und Totengebräuche: 178. (6) Ross, Edward Alsworth, The Genesis of Ethical Elements: 308-9. (7) Gorst, Harold E., China, 323-5. (8) Singer, H., Die Karolinen: 327-8. (9) Reinecke, Zur Kennzeichnung der Verhältnisse auf den Samoa Inseln: 328. (10) Henning, C.L. Die Onondaga Indianer - des Staates New-York: 329. (11) Hutter, Politische und Soziale Verhältnisse bei den Graslandstämmen Nordkameruns: 329-30. (12) Rocca, Félix de, Les Zemskie Sobors, 330-32. (13) Commons, Hojn R., A Sociological View of Sovereignty: 333. (14) Liebenam, W., Städteverwaltung im Römischen Kaiserreiche: 337-8. (15) Stouff, Louis, Les Comtes de Bourgogne et leurs villes domaniales: 338-9. (16) Bellangé, Charles, Le Gouvernement local en France et l'organisation du canton: 339-40. (17) Steinmetz, S.R. Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie, 340-42. (18) Cahuzac, Albert, Essai sur les institutions et le droit malgaches: 342-5. (19) Escher, Arnold, Der Einfluss des Geschlechtsunterschiedes der Descendenten im schweizerischen Erbrecht: 342-7. (20) Auffroy, Henri, Evolution du testament en France: 348-52. (21) Hough, Walter, Korean Clan Organization: 352. (22) Flach, Jacques, Les Institutions primitives. Les origines de la famille: Le Lévirat: 353-5. (23) Puini, C., Il matrimonio nel Tibet: 355-6. (24) Roeder, Fritz, Die Familie bei den Angelsachsen: 357-8. (25) Lefebvre Charles, Leçons d'introduction générale à l'histoire du droit matrimonial français: 358-62. (26) Winter, A.C. Eine Bauernhochzeit in Russch-Karelien: 362-3. (27) Esmein, A., Trois Documents sur le mariage par vente: 363. (28) Loubet, Jacques, Le Problème des sexes: 364. (29) Fierz, J.G., Suggestions as to the Origin of Gender in Language: 364-5. (30) Fuld, Ludwig, Die Frauen und das Bürgerliche Gesetzbuch, 365. (31) Schurtz, Heinrich, Die Anfänge des Landbesitzes: 366-7. (32) Dultzig, Eugen v., Das deutsche Grunderbrecht in Vergangenheit und Zukunft: 367-9. (33) Boas, Franz, Property Marks of Alaskan Eskimo: 373. (34) Rakowski, Kasimir v., Entstehung des Grossgrundbesitzes im XV. u. XVI. Jahrhundert in Polen: 373-4. (35) Galsson, Communautés taisebles et communautés coutumières depuis la rédaction des coutumes: 374. (36) Grasshoff, Richard, Das Wechselrecht der Araber Eine rechtsvergleichende Studie über die Herkunft des Wechsels: 375-6. (37) Chausse. A., Les Singularités de la vente romaine: 376-7. (38) Lattes, Alessandro, Il diritto consuetudinario nelle città lombarde: 418-18. (39) Vierkandt, A

Die primitive Sittlichkeit der Naturvölker: 422. (40) Bard, E., Les Chinois chez eux: 422-3. (41) Kollmann, Paul, Die soziale Zusammensetzung der Bevölkerung im deutschen Reiche: 436-8. (42) Prinzing, Die soziale Lage der Witwe in Deutschland, and Grundzüge und Kosten eines Gesetzes über die Fürsorge für die Witwen und Waisen der Arbeiter: - 438-40. (43) Fahlbech, E. Contributo allo studio demografico delle famiglie e delle generazioni umane: 440. (44) Lindner, Friedrich, Die unehelichen Geburten als Sozialphänomen: 441-3. (45) Fouillée, Alfred. La France au point de vue moral: 443-5. (46) Rein. W., Jugendliches Verbrechen und seine Bekämpfung: 451-2. (47) Kellor, Frances, A., Psychological and Environmental Study of Woman Criminals: 452. (48) Marro, Antonio, Influence of the Pubertal Development upon the Moral Character: 452. (49) Tarnowski, E., La mendicizia in Russia: 460-61. (50) Lasch, Richard, Die Behandlung der Leiche des Selbstmörders. Die Verbleibsorte der Abgeschiedenen Seelen der Selbstmörder: 462-3. (51) Lasch, Richard, Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den primitiven Völkern: 463. Duprat, GL, Les Causes sociales de la folie: 475-6. (53) Ratzel, Friedrich, Das Meer als Quelle der Völkergrösse: 565-7. (54) Ratzel, F., Der Ursprung und die Wanderungen der Völker geographisch betrachtet: 567-8. (55) Cauderlier, G., Les Lois de la population et leur application à la Belgique: 569-74. (56) Beloch, Julius, Die Bevölkerung im Altertum: 574 (57) Beloch, Julius, Die Bevölkerung Europas im Mittelalter: 575. (58) Mariotti, A., L'emigrazione italiana: 575. (59) Kornemann, Ernst, Zur Stadtentstehung in den ehemals keltischen- und germanischen Gebieten des Römerreichs: 576-7. (60) Weber, Adna Ferrin, The Growth of Cities in the Nineteenth Century: 577-82. (en Journal: Artículo, Nota nº 1; Recensiones nº 3, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 41, 42, 44, 45, 46, 59, 60. En Textes 1, Nota nº 2; Recensiones nº 53. En Textes, 3: Recensiones nº 6, 28, 29, 31, 37.)

- 1901 b "De la méthode objective en sociologie" RSH, II. 3-17. (Prefacio a la 2ª edición de RMS).
- 1901 c Les Règles de la méthode sociologique, revue et augmentée d'une préface nouvelle (2ª ed., Parin:Alcan).
- 1901 d "Lettres au Directeur de la REvue philosophique". RP, LII: 704 (En Textes, 1: 52-3).

- 1901 e Simmel, G., Philosophie des Geldes, NC. 2e année, para. 406: 65-9. (Recensión) (En Textes, 1: 178-82).
- 1901 f Demolins, E., Les Grandes Routes des peuples: essai de géographie sociale. Comment la route crée le type social, NC. 2e année, para. 1009 152-3. (Recensión).
- 1901 g Lambert, E., La Tradition romaine sur la succession, NC. 2e année, para. 1631: 269-70. (Recensión).
- 1901 h Compte rendu d'une conférence sur "Religion et libre pensée", devant les membres de la Fédération de Jeunesse Laïque (Donnée le 22 mai 1901), La Petite Gironde, 24 Mayo 1901. (En Textes 1, 425-7).
- 1901 i "Rôles des Universités dans l'éducation sociale du pays" (Ponencia presentada al Congrès International de l'Education Sociale, 26-30. Sept. 1900). Congrès International de l'Education Sociale: 128-38 (Paris: Alcan) (En RFS, 1976, XVII (2): 181-9).
- 1902 a L'Année sociologique, vol. V. Artículo "Sur le totémisme", 82-121. Nota: "Civilisation en général et types de civilisation": 167-8. (iii). Reviews: (1) Seignobos, C. La Méthode historique appliquée aux sciences sociales: 123-7. (2) Novicow, Les Castes et la sociologie biologique: 127-9. (3) Espinas, A., Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie: 127-9. (4) Small, Albion W., The Scope of Sociology: 133-4. (5) Ward, Lester, F. La Mécanique sociale: 137. (6) Simmel, Georg, Philosophie des Geldes: 140-45. (7) Gumpłowicz, Aperçus sociologiques: 154-5. (8) Studii sociologici, publiées par le Dr Cosentini: 155. (9) Ellwood, Charles A., The Theory of Imitation in Social Psychology: 155-6. (10) Ammon, Otto, Der Ursprung der sozialen Triebe: 156. (11) Palante, Le Mensonge de groupe: étude sociologique: 167. (12) Chailley-Bert, J., Java et ses habitants: 184-5. (13) Dumont, Arsène, La morale basée sur la démographie: 320-42. (14) Westermarck, E. L'Elemento morale nelle consuetudini e nelle leggi: 326-7. (15) Kohler, J. Rechte der deutschen Schutzgebiete. I. Das Recht der Herrero: 332-33. (16) Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. II. Das Recht der Papuas: 326-7. (17) Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. IV. Das Banterech in Ostafrika: 333-4. (18) Rhys, J., et Brynmor-Jones. D., The Welsh - People: 334-5. (19) Doniol, Henri, Serfs et vilains au moyen âge: 336-9. (20) Sée, Henri, Les Classes rurales et le régime domanial en France

ce au moyen age: 339-42. (21) Fukuda, Tokuzo, Die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Japan, 342-7. (22) Milioukov, P., Essais sur l'histoire de la civilisation russe: 358-9. (23) Abou'l Hassan El Maverdi, Traité de droit public musulman: 362-3. (24) Summer, W. G., The Yakuts: 364-6. (25) Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. II. Das Recht der Papuas: 366-8. (26) Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. III. Das Recht der Marschallinsulaner: 368-71. (27) Darinsky, A., Die Familie bei den kaukasischen - Völkern: 371-3. (28) Lambert, Edouard, La Tradition romaine sur la succession des formes du testament devant l'histoire comparative: 373-6. (29) Grenédan, J. Du Plessis de, Histoire de l'autorité paternelle et de la société familiale en France avant 1789: 376-9. (30) Dupré la Tour, Félix, De la recherche de la paternité en droit comparé et principalement en Suisse, En Angleterre et en Allemagne: 379-81. (31) Grasserie, Raoul de la, La Famille artificielle: 381. (32) Kovalevsky, Maxime, La Genes et le clan: 381-2. (33) Rivers, W. H. R. A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics: 382. (34) Kohler J., Das Recht der Ba-Ronga: 382-3. (35) Binet, Observations sur les Dahoméens: 383. (36) Kaendl, R. F. Bericht über neue anthropologische - und volkskundliche Arbeiten in Galizien. p. 383. (37) Muller, Otto, Untersuchungen zur Geschichte des attischen Bürger- und Eherechts: 383-7. (38) Marcou, Edmond, De l'Autorisation maritale au XVIIIe siècle comparée à celle du code civil: 387-9. (39) Kaendl, R. F. Ruthenische Hochzeitsgebräuche in der Bukowina: 389-90. (40) Lolek, Emilian, Vermählungsbräuche in Bosnien und der Herzegovina: 390. (41) Mazzearella, G. Nuove ricerche sulla condizione del marito nella famiglia primitiva: 390-91. (42) Mazzearella, G., L'esogamia presso i popoli semitici: 391. (43) Muller, Joseph, Das sexuelle Leben der Naturvölker: 392. (44) Ellis, Havelock, Studies in the Psychology of Sex: 392. (45) Beyerle, Konrad, Grundeigentumsverhältnisse und Bürgerrecht im mittelalterlichen Konstanz: 393-4. (46) Van den Berg, L. W. C., Het Inlandsche Gemeentewezen of Java en Madoera: 394-5. (47) Beauchet, L., De la propriété familiale dans l'ancien droit suédois: 395. (48) Friesen, Heinrich — Freiherr V., Die Familienanwartschaften: 396. (49) Seidel. H., Pfandwesen und Schuldhaft in Togo: 396-7. (50) Marez, G. des, La Lettre de foire à Ypres au XIIe siècle: 397-9. (51) Hopkins, Washburn, On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance: 399-400. (52) Bertillon, J., Nombre d'enfants par famille: 435-6. (53) Prinzing, Friedrich, Die eheliche Fruchtbarkeit in Deutschland: 426-7. (54) Dumont, Arsène, De l'infécondité chez certaines populations industrielles: 438. (55) —

Work, Monroe N., Crime among the Negroes of Chicago, : 449-50. (56)
 Lasch, Richard, Die Anfänge des Gewerbestandes: 514. (57) Demolins,
 Edmond, Les Grandes Routes des peuples: 560-62. (58) Martonne, E. de
Sur la toponymie naturelle des régions de haute montagne, en particu-
lier dans les Karpates méridionales: 562. (59) Goldstein, J., Bevöl-
kerungsprobleme und Berufsgliederung in Frankreich, : 562-5. (60) Ber-
 tillon, Jacques, Statistique internationale résultant des recensements
de la population: 565. (61) Cilleuls A. des, La Population française
en 1800 et en 1900: 565-6. (62) Sitta P., La popolazione della repu-
blica argentina: 566 (63) Piolet, J.B. La France hors de France: 566-
 7. (64) Pirenne, H., Histoire de la Belgique: 567-71. (65) Buomberger
 Ferdinand, Bevölkerungs-und Vermögensstatistik in der Stadt und Lands-
chaft Freiburg: 571-4. (66) Jullian, C., A propos des "Pagi" gaulois -
avant la conquête romaine: 574-5. (67) Prinzing, Fr., Die Kinderster-
blichkeit in Stadt und Land, : 576. (68) Mazzola, Ugo, Il momento eco-
nomico nell'arte: 592. (69) Sorel, G., La valeur sociale de l'art: -
 592. (En Journal: Artículo; Recensiones: nº 1, 2, 3, 6, 13, 20, 25, -
 26, 27, 29, 30, 49, 50, 59, 61, 62, 64, 68. En Textes, 3: Recensiones
 nº 21, 221, 28. En Textes, 1: Nota).

- 1902 b De la division du travail social, avec une nouvelle préface intitulée
 "Quelques Remarques sur les groupements professionnels." (2^a ed. Paris:
 Alcan).
- 1902 c Palante, G. Précis de sociologie, RSH, IV, : 114-15. (recensiones).
- 1902 d Contribucion a "Enquête sur l'influence allemande: II. Sociologie et
 économie politique, MF, no, 156, t. XLIV: 647-8 (diciembre 1902). (En
 Textes, 1: 400).
- 1902 e Demuth, E. Die wechselsitigen Verfügungen von Todeswegen nach alama-
nnisch-zürcherischem Recht, NC 3e année, para. 444: 77-8. (Recensión)
- 1902 f Bauer, A. Les Classes Sociales, NC, 3e année. para. 1453, : 256-7. -
 (Recensión).
- 1903 a L'Année sociologique, vol. VI. Artículo: "De quelques formes primiti-
 ves de classification: contribution à l'étude des représentations co-
 llectives": 1-72. (Con M. Mauus) Notas: (1) Systèmes juridiques: 305

- (con P. Fauconnet). (2) Organisation sociale: 316. Recensiones: (1) Salvemini, G., La storia considerata come scienza: 123-5. (2) Croce, La storia considerata come scienza: 123-5. (3) Sorel, G., Storia e scienze sociali: 123-5. (4) Vierkandt, A., Natur und Kultur in sozialem Individuum, 145-6. (5) Steinmetz, S.R., Der erbliche Rassen- und Volkscharakter: 146-7. (6) Wallis, Louis, The Capitalization of Social Development: 147. (7) Gumpłowicz, L., Una legge sociologica della storia: 147. (8) Sergi, G., L'evoluzione in biologia e nell'uomo: 147-8. (9) Robertis, R., Resta de, La psicologia collettiva della scuola: 151-2. (10) Romano, P., La pedagogia nelle sue relazioni con la sociologia,: 151-2. Savigny, L. von, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Lösung...., Saleilles, R., Ecole historique et — droit naturel,: 302-3. (12) Bonfante. P., La progressiva diversificazione del diritto pubblico e privato: 304-5. (13) Kohler, J., Rechte — der deutschen Schutzgebiete: 306-8. (14) Conradt, L., Die Ngumba in — Südkamerum: 308. (15) Koch, T., Die Guaikurustämme,: 309. (16) Mazzarella, Le istituzioni giuridiche di una tribù dell'America settentrionale: 309. (17) Goboras, W., The Chukchi of Northern Asia: 309. (18) — Gautier, Victor, La Langue, les noms et le droit des anciens Germains 309-10. (19) Schurtz, Heinrich, Altersklassen und Männerbünde: 317-23. (20) McGee, W.J., The Seri Indians: 323-7. (21) Szanto, Emil, Die Griechischen Phylen: 324-7. (22) Holzapfel, L., Die drei Ältesten römischen Tribus: 324-7. (23) Wittich, Werner, Die Frage der Freibauern: 331-3. (24) Guilhiermoz, P., Essai sur l'origine de la noblesse en France: 333-7. (25) Viollet, Paul, Les Communes françaises au moyen âge: 337-41. (26) Loncao, E., La genesi sociale dei comuni italiani,: 341-2. (27) Lavallée, A., Notes ethnographiques sur divers tribus du sud-est de l'Indo-Chine: 342-3. (28) Nicholas, F.C., The Aborigines of the Province of Santa Maria: 343. (29) Rundstein, S., Die vergleichende Methode in ihrer Anwendung auf die slawische Rechtsgeschichte: 343-5. — (30) Marchand, Lucien, Les Gard'orphènes à Lille: 345. (31) Caillemer, R., Origines et développement de l'exécution testamentaire: 345-50. (32) Crawley, Ernest, The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage: 352-8. (33) Thomas, Wilson, Der Ursprung der Exogamie: 358-9. (34) Esmein, A., Les Coutumes primitives dans les écrits des mythologues grecs et romains: 359-61. (35) Révész, Géza., Das Trauerjahr der Witwe: 361-5. (36) Weitzcher, G., La donna fra i Basuto: 365. (37) Lefebvre, C., Le Mariage civil n'est-il qu'un contrat?: 365-6. (38) Rullkoeter, William, The Legal Protection of Woman among the ancient Germans: 366-7. (39)

Courant, Maurice, En Chine: 367-9. (40) Vierkandt, Alfred, Die politischen Verhältnisse der Naturvölker: 372-3. (41) Francotte, Henri, Formation des villes, des états, des confédérations et des ligues — dans la Grèce ancienne: 373-6. (42) Iovanovic, Milan Paul, Die agrarischen Rechtsverhältnisse im türkischen Reiche: 383-5. (43) Huvelin, P., Les Tablettes magiques et le droit romain: 388-90. (44) Loncao, - Enrico, L'inviolabilità del domicilio nell'antico diritto germanico: 413-14. (45) Vecchio, G. del, L'evoluzione dell'ospitalità: 414. (46) Pouzol, Abel, La Recherche de la paternité: 415-18. (47) Dépinay, J., Le Régime dotal: 418-20. (48) Griveau, Paul, Le Régime dotal en France: 418-20. (49) Buomberger, F., Die schweizerische Ehegesetzgebung im Lichte der Statistik: 420-22. (50) Prinzing, Friedrich, Die Ehescheidungen in Berlin und anderwärts: 422-3. (51) Prinzing, Friedrich, Die uneheliche Fruchtharkeit in Deutschland: 423. (52) Schrader, Franz, Le Facteur planétaire de l'évolution humaine. Lois terrestres et coutumes humaines: 539-40. (53) Coste, Le Facteur population dans l'évolution sociale: 540-41. (54) Verriijn Stuart, C.A., Untersuchungen über die Beziehung zwischen Wohlstand, Natalität und Kindersterblichkeit in den Niederlanden: 546-7. (55) Ottolenghi, C., La popolazione del Piemonte nel secolo XVI: 549. (56) Xe Congrès international d'hygiène et de démographie: Paris 1900: 549-50. (57) Fournier de Flaix, E., Statistique et consistance des religions à la fin du XIXe siècle: 550-51. (58) Jullian Camille, Notes gallo-romaines: 552. (49) Allendorf, Hans, Der Zuzug in die Städte: 552-6. (60) Meuriot, P., La Population de Berlin et de Vienne d'après les dénombrements récents: 556-7. (61) Coste A., De l'influence des agglomérations urbaines sur l'état matériel et moral d'un pays: 557. (En Journal: Artículo. Notas nº 1 y 2; Recensiones nº 46, 49. En Textes 3; Recensiones nº 11, 12, 19, 21, 22, 25, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 47).

1903 b "Pédagogie et sociologie" RMM, XI: 37-54. (Lección de apertura del curso 1902-3 sobre la Educación Moral) (En ES: 81-102).

1903 c "Sociologie et sciences sociales", RP, LV: 465-97. (En Textes, 1: 121, 59).

1903 d Lang, A. Social Origins and Atkinson, J. J., Primal Law, Folklore, — XIV: 420-25. (Recensión) (En Textes, 2: 123-8).

1903 e Letourneau, C., La Condition de la femme dans les diverses races et —

civilisations, NC. 4e année, para 289: 65-6. (Recensión).

- 1903 f Markovic, M., Die Serbische Hauskommunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart, NC, 4e année, para. 837: - 199-200. (Recensión).
- 1903 g Intervención de la defensa de la Tesis de C. Bibéry, Essai sur les caractères, en AMM, 11, suppl. al nº de julio: 21-2 (En Textes, 3: 349-51).
- 1904 a L'année sociologique, vol. VII. Recensiones: (1) Ross, Edward Alsworth Moot Points in Sociology. I. The Scope and Task of Sociology, 158-9. (2) Steinmetz, S.R., Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie 159-60. (3) Allin, Arthur, The Basis of Sociality: 185. (4) Lambert, Edouard, La Fonction du droit civil comparé: 374-9. (5) Lévy-Bruhl, L., La Morale et la science des mœurs: 380-84. (6) Steinmetz, S.R. Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Oceanien: 389-94. (7) Merker, M., Rechtsverhältnisse und Sitten der Walschagga 394-6. (8) Lang, Andrew, Social Origins: 407-11. (9) Atkinson, J.J. Primal Law: 407-11. (10) Oberziner, Giovanni, Origine della plebe romana: 412-13. (11) Amadori Virgili, Giovanni, L'istituto familiare - nelle società primordiali: 416-17. (12) Wilutzky, Paul, Vorgeschichte des Rechts: 417-18. (13) Thal, Max, Mutterrecht, Frauenfrage und Weltanschauung: 418. (14) Niese, Richard, Das Personen und Familienrecht der Suaheli: 420-23. (15) Markovic, Milan, Die serbische Hauskommunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart, :425-7. (16) Stochar, Hans, Über den Entzug der väterlichen Gewalt im römischen Recht: 427-8. (17) Glasson, B, Histoire du droit et des institutions de la France: 428-33. (18) Letourneau, C., La Condition de la femme dans les diverses races et civilisations: 434-4. (19) Gaudenfroy Demombynes, Les Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie: 435-6. (20) Pidoux, Pierre-André, Histoire du mariage et du droit des gens mariés en Franche-Comté, : 436-9. (21) Bauer, Max, Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit: 438-40. (22) Khamm, Karl, Der Verkehr der Geschlechter unter den Slaven in seinen gegensätzlichen Erscheinungen: 440-41. (23) Budanov, V., L'Autorité dans la Russie ancienne: 447-50. (24) Pirenne, H., L'Histoire de la Belgique: 453-4. (25) Girault, Arthur, Les Bambaras: 464. (26) Duprat, G-L, Le Mensonge: 512-13. (27) Prinzing, Friedrich, Die Wandlungen der Hei

ratshäufigkeit und des mittleren Heiratsalters: 520-21. (28) Loewen-
 stimm. August, Aberglaube und Verbrechen: 523. (29) Simmel, Georg, —
Über räumliche Projectionen sozialer Formen: 646-7. (30) Simmel, Ge-
 org, The Number of Members as Determining the Sociological Form of -
the Group: 647-9. (31) Cauderlier, G., Les Lois de la population: 651
 (32) Lang, Hans, Die Entwicklung der Bevölkerung in Württemberg: 651-
 4. (33) Turquan, Victor, Contribution à l'étude de la population et
de la dépopulation: 655. (34) Maurel, E., Causes de notre dépopulation
 : 655. (35) Prinzing, F., Die Kindersterblichkeit in Österreich: 655-
 6. (36) Reisner, Wilhelm, Die Einwohnerzahl deutscher Städte in frü-
heren Jahrhunderten: 655-7. (37) Vandervelde, E., L'Exode rural et le
retour aux champs: 658-62. (38) Meuriot, Paul, Du Centre mathématique
d'une population: 662. (39) Schultz, Alwin, Das Hänsliche Leben der -
europäischen Kulturvölker: 664-5. (40) Durkheim, Emile, Pédagogie et
sociologie: 683-6. (41) Barth, Paul, Die Geschichte der Erziehung in
soziologischer Beleuchtung: 683-6. (En Journal: Recensiones nº 5, 6.
 29, 30. En Textes, 1: Recensiones nº 2, 40, 41. En Textes, 2: Recensio-
 nes nº 26. En Textes, 3: Recensiones nº 4, 8, 9, 16, 17, 18, 19, 20,
 21, 23).

- 1904 b "La Sociologie et les sciences sociales", RIS, XII: 83-4 (résumé d'
 une conférence; seguida de una discusión con Tarde: 86-7).
- 1904 c Lambret, E., La Fonction du droit civil comparé: (I) les conceptions
étroites et unilatérales, NC, 5e année, para 43, : 10-12. (Recensión)
- 1904 d Réponse à M. Lang, Carta en Folklore, XV: 215-16. (En Textes, 2: 128-9)
- 1904 e Contribucion a l'Elite intellectuelle et la démocratie. RB, 5e série,
 t. I, nº 23: 705-6 (4 Junio, 1904). En SSA: 279-81).
- 1904 f Intervención en la defensa de la tesis de G. Glotz, La solidarité de
la famille dans le droit criminel en Grèce, En Revue de Philosophie 4
 (2), Octubre: 491-93 (En Textes 1: 241-3).
- 1905 a L'Année sociologique, vol VIII. Artículo: "Sur l'organisation matrimo-
 niale des sociétés australiennes": 118-47. Recensiones: (1) Thomas, -
 William, Der Mangel an Generalisationsvermögen bei den Negeren: 198. (2)
 Pelisson, Maurice, La Sécularisation de la morale au XVIII siècle: 381
 -2. (3) Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres

- Straits: 382-91. (4) Koehler, Arthur, Verfassung, soziale Gliederung Recht und Wirtschaft der Tuareg: 392-3. (5) Cook, S.A., The Laws of Moses and the Code of Hammurabi: 393-5. (6) Daiches, S., Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie: 393-5. (7) - Lot, Ferdinand, Fidèles ou vassaux?: 403-4. (8) Kruyt, Alb. C., Beobachtungen an Leben und Tod, Ehe und Familie in Zentralcelebes: 408-9. (9) Tsugaru, Fusamaro, Die Lehre von der japanischen Adoption: 409-13. (10) Engelmann, Jean, Les Testaments coutumiers au XVe siècle - 413-14. (11) Penot, Joseph, Evolution du mariage et consanguinité: 415. (12) Nietzold, Johannes, Die Ehe in Agypten zur ptolemäisch-römischen Zeit: 415-18. (13) Ruggiero, Roberto de, Studi papirologici sul matrimonio et sul divorzio nell'Egitto greco-romano: 418-19. (14) Mielzi-ner, M., The Jewish Law of Marriage and Divorce: 419-21. (15) Twasaky, Kojiro, Das japanische Ehe-recht: 421-5. (16) Sakamoto, Saburo, Das - Ehescheidungsrecht Japans: 421-5. (17) Bartsch, Robert, Die Rechtss- tellung der Frau als Gattin und Mutter: 425-7. (18) Typaldo-Bassia, A. La Communauté de biens conjugale dans l'ancien droit français: 427-9. (19) Saguez, Eugène, Etude sur le droit des gens mariés dans les cou- tumes d'Amiens: 429-31. (20) Kulischer, E., Untersuchungen über das - primitive Strafrecht: 460-63. (21) Usteri, P., Achtung und Verbannung im griechischen Recht: 464. (22) Glotz, Gustave, La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce: 465-72. (23) Huvelin, P., - La Notion de l'Injuria dans le très ancien droit romain: 472-4. (24) Leonhard, R., Der Schutz der Ehre im alten Rom: 472-4. (25) Dareste, R., Les Anciennes Coutumes Albanaises: 474-5. (26) Kwiatkowski, E. von Die Constitutio Criminales Theresiana: 475-6. (27) Labriola, Teresa, - Ragione e sviluppo della giustizia punitiva: 476-7. (28) Loening, R. Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre: 477-9. (29) Kurella H., Die Grenzen der Zurechnungsfähigkeit und die Kriminal-Anthropolo- gie: 497. (30) Glotz, G., L'Ordealie dans la Grèce primitive: 480-83. (31) Grierson, Hamilton P.J., The Silent Trade: 483-6. (32) Prinzing Friedrich, Heiratshäufigkeit und Heiratsalter nach Stand und Beruf, : 487-8. (33) Stchoukine, Ivan, Le Suicide collectif dans le Raskol russe: 499-500. (34) Rost, Hans, Der Selbstmord in den Städten: 502. (35) Juglar, Clément, Tableau des naissances: 616-16. (36) Kiaer, A. N., Statistische Beiträge zur Beleuchtung der ehelichen Fruchtharkeit :618-19. (37) Casagrandi, O., La popolazione, le nascite, le morti a Roma negli ultimi due secoli: 619-20. (38) Klatt, Max, Die Alters -

- und Sterblichkeitsverhältnisse der preussischen Richter und Sttatsanwälte: 620. (39) Wagner, Eduard, Die Bevölkerungsdichte in Südhannover und deren Ursachen: 625. (40) Dade, Heinrich, Die landwirtschaftliche Bevölkerung des deutschen Reichs um die Wende des 19. Jahrhunderts: 625-6. (En Journal: Artículo, Recensiones nº 3, 22. En Textes 3: Recensiones nº 9, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 31)
- 1905 b Contribucion a "La Morale sans Dieu: essai de solution collective", - La Revue, LIX: 306-8. (En Textes 2: 334-7).
- 1905 c "On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy". SP, I, Macmillan, London (Resumen de una ponencia presentada ante the Sociological Society at the School of Economics and Political Science, University of London: 20 de junio de 1904: 197-200; Respuesta a críticas: 257).
- 1905 d "Sociology and the Social Sciences", SP. I, London: 258-80 (Con P. Fauconnet). (Traducción de 1903 c, con supresión de pp. 473-84).
- 1905 e Contribución a la discusión: "Sur la separation des églises et de l'état" en Libres entretiens, 1^{ere} série: 369-71, 496-500. Y a la discusión "Sur l'Internationalisme: définition des termes: Internationalisme économique; patriotisme national et lutte des classes", En Libres entretiens, 2^e. série: 17, 27, 30, 33, 35, 39, 42, 45, 56-7; 147-8, 150, 153, 412, 425-34, 436, 480-84. (Debates organizados por la Unión pour l'action morale) (La 1^a Contribución en Textes 2: 165-9. La 2^a Contribución en Textes 3: 178-86, 186-8 y en SSA: 282-92).
- 1905 f Intervención en la defensa de la tesis de L. Gockler, en Revue de Philosophie V, 1: 611-6. (Resumen de Fontana) (En Textes 3: 352-9).
- 1905 g Intervención en la defensa de la tesis de H. Bourgin, Fourier, contribution à l'etude du socialisme français. En RMM 13, Supl. al nº de Julio: 22 (En Textes 1: 183-4).
- 1905 h Intervención en la Defensa de la tesis de L.G. Lévy, en Revue de Philosophie V, 1: 486-9. (Resumen de Fontana) (En Textes 2: 130-3).
- 1906 a L'Année sociologique, vol. IX. Recensiones: (I) Tarde, G., L'interpsy

chologie: 133-5. (2) Xenopol, A.D. Sociologia e storia: 139-40. (3) Andreotti, A., L'induzione sociologica nello studio del diritto penale: 141-2. (4) Matteucci, U., Intorno al riconoscimento della sociologia come scienza autonoma: 141-2. (5) Matteucci, U., L'insegnamento della sociologia: 141-2. (6) Toniolo Giuseppe, L'ordigno problema sociologico: 142-3. (7) Carini, P., Saggio di una classificazione delle società: 143-4. (8) Ribot, T., La Logique des sentiments: 156-8. (9) De Robertis, R., Resta, L'anima delle folle: 159-60. (10) Hoeffding, Harald, On the Relation between Sociology and Ethics: 323-4. (11) Bayet, Albert, La Morale scientifique: 324-6. (12) Kohler, Josef, Zum Rechte der Tshinuk: 330-31. (13) Merker, M., Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes: 331-7. (14) Fajenel, Fernand, Le Peuple Chinois. Ses moeurs et ses institutions: 338-9. (15) Grenard, F., Le Tibet, le pays et les habitants: 339-40. (16) Dareste, R., La Loi des Homérites: 340-42. (17) Chadwick, H. Munro, Studies on Anglo-Saxon Institutions: 345-6. (18) Hitier, Joseph, La Doctrine de l'absolutisme: 353-5. (19) Howitt, A.W., The Native Tribes of South-East Australia: 355-68. (20) Kohler, Josef, Aus dem malayischen Recht: 368-9. (21) Kovalevsky, Maxime, Le Clan chez les tribus indigènes de la Russie: 369. (22) Douffé, Edmond, L'organisation domestique et sociale chez les H'ah'a: 369-72. (23) Lévy, Louis-Germain, La Famille dans l'antiquité israélite: 372-3. (24) Castillejo Duarte, José, et Ruben, Ernst, Die Hausgemeinschaft im heutigen spanischen Gewohnheitsrechte: 375-7. (25) Platon, G., Du droit de la famille dans ses rapports avec le régime des biens en droit andorran: 375-7. (26) Kohler, Josef, Zur Urgeschichte der Ehe: 378-80. (27) Westermarck, Edward, The Position of Women in Early Civilization: 380. (28) Hermann, E., Zur Geschichte des Brautkaufs bei den indogermanischen Völkern: 381-3. (29) Behre, Ernst, Die Eigentumsverhältnisse im chelichen Güterrecht des Sachsenspiegels und magdeburger Rechts: 383-4. (30) Howard, George Elliot, A History of Matrimonial Institutions: 384-92. (31) Kellies-Krauz, Casimir de, L'Origine des interdictions sexuelles: 393-4. (32) Guiraud, P., La Propriété primitive à Rome: 398-400. (33) Dereux, George, De l'interprétation des actes juridiques privés: 418-20. (34) Spann, Othmar, Die Stiefvaterfamilie unehelichen Ursprungs. Sogleich: 435-8. (35) Valensi, Alfred, L'application de la loi du divorce en France: 438-43. (36) Frauenstaedt, Paul, Zwanzig Jahre Kriminalstatistik: 448-9. (En Journal: Recensiones nº 1, 8, 9, 10, 16, 19, 26, 27,

30, 32. En Textes 1: Recensiones nº 2. En Textes 2: Recensiones nº 6, 11, 35. En Textes 3: Recensiones nº 13, 31).

- 1906 b La Détermination du fait moral, BSFP. VI, Séances du 11 de febrero y 22 de Marzo 1906: 113-38. (En SP. 39-71, 72, 89, 170-212).
- 1906 c L'Evolution et le rôle de l'enseignement secondaire en France, RB, 5e série, V. 70-77. (Lección de apertura del curso 1905-6, sobre Formación et développement de l'enseignement secondaire en France) (En ES: 103-120).
- 1906 d "Le divorce par consentement mutuel", RB, 53 série, V: 549-54. (En - Textes 2: 181-94).
- 1906 e Resumen de A. Lalande de un curso dado por Durkheim sobre la religión y la moralidad, desarrollado en la Ecole des Hautes Études en el invierno de 1905-6, Philosophical Review (New York), XV: 255-7. (En - Textes 2: 10-12).
- 1906 f Intervención en la defensa de la tesis de G. Aslan, La morale de Guyau en RMM 14, Supl. de Julio: 14 (En Textes 1: 56-7.).
- 1907 a L'Année sociologique, vol. X. Recensiones: (1) Jankelevitch, Dr. S., Nature et société: 171-4. (2) Naville, Adrien, La Sociologie abstraite et ses divisions: 176. (3) Fouillée, Alfred, Les Éléments sociologiques de la morale positive: 352-69. (4) Belot, Gustave, En quête d'une morale positive: 352-69. (5) Landry, Adolphe, Principes de morale rationnelle: 352-69. (6) Miceli, V., Il diritto quale fenomeno di credenza collettiva: 381. (7) Colozza, M., Le fonti del diritto e la credenza: 381. (8) Brugi, R., Il diritto greco classico et la sociologia: 381-2. (9) Richard, G., Les Lois de la solidarité morale: 382-3. (10) Westermarck, Edward, The Origin and Development of the Moral Ideas: 383-95. (11) Meyer, Félix, Wirtschaft und Recht der Herrero: 395-8. (12) Irle, J., Die Herero: 395-8. (13) Kohler, Josef, Über das Recht der Herero: 398. (14) Kohler, Josef, Zum Rechte der Papuas: 398-9. (15) Farjenel, F., La Morale chinoise. Fondement des sociétés d'Extrême - Orient: 399. (16) Lang, Andrew, The Secret of the Totem: 400-409. (17) Frazer, J.G., Lectures on the Early History of the Kingship: 411-15. (18) Moore, Lewis, Malabar Law and Custom: 420-44. (19) D'Arbois de

- de Jubainville, H., La Famille celtique: 424-7. (20) Engert, Thad., Ehe-und Familienrecht der Hebräer: 427-9. (21) Lefebvre, Charles, Cours de doctorat sur l'histoire matrimoniale française: 429-33. (22) Dainville, Albert de, Des Pactes successoraux dans l'ancien droit - français: 433-4. (23) Guigon, Henri, La Succession de bâtards dans - l'ancienne Bourgogne: 435-6. (24) Bryce, James, Marriage and Divorce: 436-7. (25) Rol, Auguste, L'Evolution du divorce: 437-8. (26) Mallard, Henri, Etude sur le droit des gens maries: 438-9. (27) Blau, - Bruno, Die Kriminalität der deutschen Juden: 494-5. (28) Krose, H.A. Der Selbstmord im 19. Jahrhundert nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungs-bezirke: 499-500. (En Journal: Recensiones nº 1, 3, 4, 5, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 27. En Textes 1: Recensiones nº 2. En Textes 2: Recención nº 25. En Textes 3: Recenciones 23, 26).
- 1907 b Lettres au Directeur de la Revue Néo-scholastique, RNS, XIV: 606-7, - 612-14. (En Textes 1: 401-5).
- 1907 c Contribución a La Question religieuse: enquête internationale, MF, - LXVII: 51. (Reimpreso en el volúmen del mismo título editado por Fr. Charpin, 1908: 95-7). (Textes 2: 169-70).
- 1907 d Contribucion a la discusión: "Sur la réforme des institutions judiciaires: l'enseignement du droit" en Libres entretiens, 3e série: 361, 366, 371-3, 388-91, 394, 397-9, 414-17, 419-21. (En Textes 1: 243-5).
- 1907 e Artículo sobre O. Hamelin in Le Temps, 18 septiembre 1907. (En Textes 1: 428-9).
- 1907 f Cours d'Emile Durkheim à la Sorbonne, Revue de philosophie VII: nº 5. :528-39; nº 7, 92-114; nº 12, 620-38. (Resumen de P. Fontana del curso de 1906-7 sobre La Religion: Origines). (En Textes 2: 65-122).
- 1908 g Contribución al debate sobre: "L'Ethonologie et la sociologie" en el Comité des travaux historiques et scientifiques. En Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques, section des sciences économiques et sociales: 200-1 (En Textes 1: 256-8).
- 1908 a Contribución a la discusión sobre: (1) Pacifisme et patriotisme, séance du 30 diciembre 1907: 44-9, 51-2, 66-7, 69. (2) La Morale positi

ve: examen de quelques difficultés, séance de 26 marzo 1908, 189-200.
 (3) L'Inconnu et l'inconscient en histoire, séance de 28 de mayo 1908
 : 229-45, en BSFP, VIII. (Respectivamente: (1) en SSA: 292-300. (2)
 En Textes 2: 341-54. (3) En Textes 1: 199-217).

- 1908 b Aux lecteurs de l'Année sociologique, in Bouglé, C., Essais sur le régime des castes (Paris: Alcan): v-viii. (En Textes 1: 430-2).
- 1908 c Contribución a la discusión sobre "De la position de l'economie politique dans l'ensemble des sciences sociales" En Bulletin de la Société d'economie politique, séance de 4 abril 1908: 61-73. (En textes 1: 218-25).
- 1908 d Contribucion a la discusión: "Sur l'état, les fonctionnaires et le public: le fonctionnaire citoyen; syndicats de fonctionnaires, in Libres entretiens, 4e série: 137-8, 140, 142-5, 148, 150-52, 161-3, 169-70, 176, 190, 194-7, 243, 245, 252-6, 257-9, 261-6, 272, 275, 279-31, 283 292-5. (En Textes 3: 202-17, 189-202).
- 1908 e Contribucion a Enquête sur l'impuissance parlementaire, La Revue LXIII :396-7. (En Textes 3: 189).
- 1908 f Contribución a Enquête sur la sociologie, Les Documents du progrès, 2e. année, février: 131-3. (En Textes 1: 58-61).
- 1908 g Intervención en la defensa de la tesis de Revault d'Allonnes, Psychologie d'une religion, En RMM 16, suple. al nº de marzo: 31-2 (En Textes 2: 134-6).
- 1908 h "Lettre au Directeur", en Revue de l'Histoire des religions, 58: 298-9. (En RFS 1976, XVII, (2): 193).
- 1909 a Contribución a la discusión sobre: (1)"Science et religion" séance, 19 novembre 1908: 56-60. (2) "L'Efficacité des doctrines morales", séance 20 mayo 1909. En BSFP, IX: 219-31. (1) en Textes 2: 142-6.(2) en Textes 2: 355-68).
- 1909 b "Note sur la Spécialisation des facultés des lettres et l'agrégation de philosophie", RIE, LVII, 159-61. (En Textes 3: 220-21).

- 1909 c "Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse", RP. LXVII: 1-28, 142-62. (Corresponde a Cap. II y III de 1912 a).
- 1909 d "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance" RMM, XVII: 733-58. (Introduction to 1912 a. As incorporated in the volume, section III of this article: 754-8 - is omitted). Corresponde a la Introducción de 1912 a. En ésta última se ha omitido la sección III, del artículo que es recogida en Textes 1: 184-8).
- 1910 e "Sociologie et sciences sociales", En De la méthode dans les sciences (1ere série; Paris: Alcan): 259-85 (En SSA: 137-59).
- 1909 f Contribución a la discusión: "Mariage et divorce", en Libres entretiens, 5e série: 258-9, 261-2, 266-7, 270, 273, 277-9, 279-83, 293. (En Textes 2: 206-15).
- 1909 g Intervención en la defensa de la tesis de E. Cramoussel, Le premier éveil intellectuel de l'enfant, en RMM 17. Supl. al nº de Mayo: 27-8 (En Textes 3: 359-60).
- 1909 h Intervención en la defensa de la tesis de F. Maugé, Le systematisation dans les sciences, en RMM, 17, suple. al Nº de Enero: 36.
- 1909 i Intervención en la defensa de la tesis de P.J. Mendousse, Du dressage à l'education, en RMM, 18, suple. al nº de Marzo: 31-2 (En Textes 3: 361-3).
- 1909 j Intervención en la defensa de la tesis de M. Pradines, Principes de - toute philosophie de l'action, en RMM, en RMM 18, suple de enero: 29-31. (En Textes 2: 369-72).
- 1910 a L'Année sociologique, vol, XI, Préface, i-iii. Notes: (1) "Les conditions sociologiques de la connaissance", : 41-2 (Con C. Bouglé). (2) "Systèmes religieux des sociétés inférieures": 75-6 (Con M. Mauss). (3) Systèmes juridiques et moraux": 286-8. (iii). Références: (1) Meyer, Eduard, Geschichte des Altertums: 5-13. (2) Jérusalem, Wilhelm Soziologie des Erkennes: 42-5. (3) Strehlow, C., Die Aranda und Lortja-Stämme in Zentral-Australien: 76-81. (4) Marzan (de) Le Totémisme

aux îles Fiji: 105-6. (5) Rivers, W.H.R. Totemism in Fiji: 105-6. (6) Seligmann, Note on the Totemism in New Guinea: 105-6. (7) Wundt, W., Die Anfänge der Gesellschaft; 291-3. (8) Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. VI: 297-304. (9) Thomas, Northcote, W., Kinship Organization and Group Marriage in Australia: 335-43. (10) Stanischtsch, Alexa, Über den Ursprung der Zadruga: 343-7. (11) Launspach, C.W.L., State and Family in Early Rome: 347-8. (12) Obrist, Alfred, Essai sur les origines du testament romain: 352-5. (13) Roberts, Rob, Das Familien Sklaven und Erbrecht im Qorán: 355-7. (14) Kohler, Joseph, Über Totemismus und Urehe: 359-61. (15) Kohler, Joseph, Eskimo und Gruppenehe, 359-61. (16) Kohler, Joseph, Nochmals über Gruppenehe und Totemismus: 359-61. (17) Crawley, A.E., Exogamy and the Mating of Cousins: 361-2. (18) Lang, A., Australian Problems, 361-2. (19) Weber, Marianne, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung: 363-9. (20) Richard, Gaston, La Femme dans l'histoire: 369-71. (21) Stoll, Otto, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie: 375-83. (22) Bouglé, C., Essais sur le régime des castes: 384-7. (23) Cramer, Julius, Die Verfassungsgeschichte der Germanen und Kelten: 387-95. (24) Schwerin, Claudius, von, Die Altgermanische Hundertschaft,: 387-95. (25) Preuss, H., Die Entwicklung des deutschen Städtewesens: 396-401. (26) Lasch, Richard, Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker: 460-65. (27) Friederici, Georg, Der Tränengruss der Indianer: 469-70. (28) Buschan, Georg, Geschlecht und Verbrechen: 492-4. (29) Krose, H.A., Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit: 511-15. (En Journal: Préface; Recensiones nº 3, 9, 10, 14, 15, 16, 19, 21, 25, 29. En Textes 1: Nota nº 1; recensiones nº 1, 2. En Textes 3: Recensiones nº 11, 12, 17, 18, 22, 23, 24, 26).

- 1910 b Contribución a la discusión sobre: "La Notion d'egalité sociale", séance de 30 décembre 1909. En BSFP, x,: 59-63, 65-7, 69-70. (En Textes 2: 373-85).
- 1910 c Intervención en la defensa de la tesis de J. Segond, La prière, étude de psychologie religieuse, en AMM, 19, Suple. al nº de Enero: 32-3. (En Textes 2: 137-40).
- 1911 a Contribución a la discusión sobre "L'éducation sexuelle", séance de 28 febrero 1911, en BSFP, XI: 33-8, 44-7. (En Textes 2: 241-51).

- 1911 b "Jugements de valeur et jugements de réalité", en Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia (Bologna: 1911), vol.1: 99-114 (Publicado también en RMM, XIX: 437-53). (En SP: 90-109).
- 1911 c Articles: (1) Education: 529-36. (2) Enfance: 552-3 (Con F. Buisson), (3) Pédagogie: 1538-43. En Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire publié sous la direction de F. Buisson (Paris: Hachette) (1) y (2) en ES; (31 en Textes 3: 363-9).
- 1911 d Préface, a Hamelin, O., Le Système de Descartes, publié par l. Robin (Paris:Alcan): v- xi (En Textes 1: 433-8).
- 1912 a Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie (Paris: Alcan) (Citas por Ed. PUF, Paris, 1968).
- 1912 b Contribucion a la discusión "Sur la culture générale et la réforme de l'enseignement". En Libres entretiens, 8e série: 318-20, 322, 332. - (En Textes 3: 104-5; 369-70).
- 1912 c Intervención en la defensa de la tesis de E. Terraillon, L'Honneur, sentiment et principe moral, en RMM, 20, suple. al nº de julio: 31 - (En Textes 2: 385-6).
- 1913 a L'Année sociologique, vol. XII. Notas: (1) "Sur la notion de civilisation": 46-50 (Con M. Mauss). (2) "Sur les systèmes religieux des sociétés inférieures",: 90-91. (3) "Sur les systèmes juridiques": 365-6. (4) "Sur les systèmes juridiques tribaux: 379-80. (ii) Reviews: (1) Richard, Gaston, La Sociologie générale et les lois sociologiques: 1-3. (2) Belliot, R.P.A., Manuel de sociologie catholique: 14. (3) Le premier congrès allemand de sociologie: 23-6. (4) Berr, Henri, La Synthèse en histoire: 26-7. (5) Boas, Franz, The Mind of the Primitive Man: 31-3 (6) Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures: 33-7. (7) Les Formes élémentaires de la vie religieuse: 33-7. (8) Wundt, Wilhelm, Elemente der Völkerpsychologie: 50-61. (9) Patten, The Social Basis of Religion: 79-80. (10) Visscher, H., Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern: 83-8. (11) Frazer, Totemism and Exogamy: 91-8. (12) Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse: 91-8. (13) Goldenweiser, A.A. Totemism, an Analytical Study: 100-101. (14) Claus, Heinrich, Die Wagogo: 134-5. (15) Deploige

Simon, Le Conflit de la morale et de la sociologie: 326-8. (16) Fletcher, Alice C., et La Flesche, Francis, The Omaha Tribe: 366-71. (17) Endle, Sidney, The Kacharis: 375-8. (18) Hutereau, A., Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo belge: 380-84. (19) Calonne-Beaufaict, A., de, Les Ababua: 380-84. (20) Tor day et Joyce, Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentes, les Bushongo: 384-90. (21) Hilton Simpson, Land and Peoples of the Kasai: 384-90. (22) Roscoe, John, The Baganda, Their Customs and Beliefs: 390-94. - (23) Guttman, Bruno, Dichten und Denken der Dschagga-Neger: 394-7. (24) Hollis, The Nandi: 395-7. (25) Hobley, C.W., Ethology of Akamba and other East African Tribes: 395-7. (26) Seligmann, C.G., And Brenda, Z., The Veddars: 400-402. (27) Bogoras, W., The Chukchee. III. Social Organization: 402-5. (28) Hartland, E. Sidney, Primitive Paternity: 410-14. (29) Gebhard, Richard, Russisches Familien und Erbrecht, :424-6. (30) Avebury, Lord, Marriage, Totemism and Exogamy; 429-32. (32) Opet, Otto, Brauttradition und Consensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualen: 433. (33) Neubecher, F.K. Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung. 434. (34) Aubéry, Gaëtan. La Communauté de biens conjugale: 434-7. (35) Laborde, Laurent, La Dot dans les fors et coutumes du Béarn: 437-8. (36) Bloch, G., La Plébe romaine: 441-3. (37) Brunhes, Jean, La Géographie humaine: 818-21. (En Journal: Notas nº 1, 4. Recensiones nº 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 18, 27, 28, 31, En Textes 1: Recensiones nº 1, 3, 7, 15, En Textes 3: Recensiones nº 20 21, 22, 23, 24, 25, 30, 32, 33, 34, 36).

- 1913 b Contribución ala discusión sobre: "Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine", séance de 4 febrero 1913. En BSFP, XIII:63-75; 80-87, 90-100, 108-11. (Debate sobre 1912 a) (En Textes 2: 23-64)
- 1914 a "Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales". Scientia XV, 206-21. (En SSA: 314-32).
- 1914 b Contribución a la discusión sobre: "Une nouvelle position de problème moral", séance de 2 enero 1914. BSFP, XIV, 26-9, 34-6. (En Textes 1: 64-70).
- 1915 a "La Sociologie". En la Science française (Paris: Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts), vol. I, : 39-49. (También en La

Science française, vol, I, Paris: Larousse). (En Textes 1: 109-18).

- 1915 b Qui a voulu la guerre?. Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques (Paris: Colin) (Con E. Denis).
- 1915 c L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre. (Paris: Colin).
- 1916 a Lettres à tous les Français (Paris: Comité de publication). 1ª Carta: Patience, effort, confiance; 2ª Carta: Les alliés de l'Allemagne en Orient: Turquie, Bulgarie; 10ª Carta: "La Belgique, La Serbie,, le - Monténégro"; 11ª Carta: " Les Forces françaises". Corresponden a las pág. 9-18, 56-66, 118-20, 121-23.
- 1916 b "Notice sur Robert Hertz," L'Annuaire de l'Association des anciens - élèves de l'Ecole Normale Supérieure: 116-20. (En Textes 1: 439-45).
- 1916 c Respuesta a una encuesta sobre "La grande morale de la France", en Manuel Général de l'Instruction primaire, Journal, Hebdomadaire des instituteurs et des institutrices, 83 (17) 8 enero de 1916: 217-8 (En RFS, 1976, XVII (23: 193-5).
- 1917 a "Notice sur L'André-Armand Durkheim", L'Annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure,: 201-5. (En Textes 1: 446-52).

PUBLICACIONES POSTUMAS

- 1917 b Contribución al debate sobre: "Vocabulaire technique et critique de la philosophie". BSFP, XV: 1-2 (Sacré): 57 (Société). (En Textes 2: 64-5. En Textes 1: 71).
- 1918 a La Vie universitaire à Paris (Paris: Colin) (con otros)Préface; première partie cps. I y II; Deuxième partie, (la parte de Durkheim - es introducción) (En Textes 1: 453-83).

- 1918 b "Le Contrat social de Rousseau", RMM, XXV: 1-23, 129-61. (En M et R. 115-98).
- 1919 a "La Pédagogie de Rousseau". RMM, XXVI, 153-80. (En Textes 3: 371-401).
- 1919 b Contribución a Abauzit, F., et al. Le Sentiment religieux à l'heure - actuelle (Paris: Vrin) (Reuniones y discusiones de la Union de Libres Penseurs et de Libres Croyant pour la Culture Morale durante el invierno de 1913-14. "La aportación de Durkheim es a la reunión de enero de 1914, sobre "La Concepción sociale de la religion": 96-105, - 142-3). (En SSA: 305-13; y en Textes 2: 146-8).
- 1920 a "Introduction à la morale". RP, LXXXIX, : 79-97. con una nota de M. — Mauss (En Textes 2: 313-21).
- 1921 a "La Famille conjugale: conclusion du cours sur la famille", RP, XC, :1-14 (Corresponde a la última lección del curso de 1891-2 en Burdeos sobre "La Famille"). Presentado y anotado por M. Mauss (En Textes 3: 35-49).
- 1921 b "Définition du socialisme". RMM, XXVIII: 479-95: 591-614 (En SO).
- 1922 a Education et sociologie, Introducci3n de P. Fauconnet (Paris: Alcan) Recoge 1911C1, 1911C3, 1903b, 1906c) (Citas por ed. PUF, Paris: 1973).
- 1923 a "Histoire du socialisme: Le socialisme au XVIIIe siècle, RMM , XXX: 389-413. (En SO)
- 1924 a Sociologie et philosophie, Prefacio de C. Bouglé (Paris:Alcan) Recoge 1898 b, 1906 b, 1911 b. (Citas por ed. PUF, Paris 1967).
- 1925 a L'éducation morale, presentación de P. Fauconnet (Paris: Alcan) (Citas por Ed. PUF, 1963).
- 1925 b "Saint Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie", RP, XCIX : 321-41. (En SO).

- 1926 a "Critiques de Saint Simon et du Saint-Simonisme", RMM, XXXIII: 433-54. (En SO).
- 1928 a Le Socialisme, edición e introducción de M. Mauss (Paris, Alcan) (Recoge 1921 b, 1923 a, 1925 b y 1926 a). (Citas por Ed. PUF. Paris 1971)
- 1928 b Fragmento de una carta de Durkeim a Richard de 11 de mayo de 1899. En Richard, L'educateur protestante: 31-2 (En Textes 2: 910).
- 1933 a "La Sociologie", in La Science française (Nouvelle edition entièrement refondue; Paris: Larousse), vol, I: 27-35 (Recoge 1915 a).
- 1937 a "Morale professionnelle", RMM, XLIV: 527-4, 711-38. Nota de M. Mauss (en LS)
- 1937 b "Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés" Traducido del Latin por F. Alengry, Revue - d'histoire politique et constitutionnelle, I., 405-63. (Traducción de 1892 a.)
- 1938 a L'evolution pédagogique en France, Introduucción de Halbwachs (Paris: Alcan). Volumen I: Des origines à la renaissance; Volumen II: De la renaissance à nos jours. (Citas por Ed. PUF, Paris, 1969).
- 1950 a Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit, nota inicial de H.N. Kubali; Introduucción de G. Davy (Istambul: L'Université d'Istanbul, Publications de l'Université, Faculté de Droit, nº 111; Paris: Presses Universitaires de France) (citas por ed. PUF. Paris - 1969).
- 1953 a Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Nota inicial de A. Cu villier, Introduucción de G. Davy (Paris: Marcel Rivière, Petite Bibliothèque Sociologique Internationale) (Nueva traducción de A. Cu villier de 1892 a; Recoge también 1918 b) (Citas por ed. Marcel Rivière, Paris, 1966).
- 1955 a Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbone en - 1913-14 et restitué d'après des notes d'étudiants et avec Préface por A. Cu villier (Paris: Vrin) (Citas por Ed. Schapire, Buenos Aires S/F).

- 1958 a "L'Etat", RP, CXLVIII: 433-7) (Presentacion de Raymond Lenoir). En -
Textes 3: 172-3)
- 1959 a "La Democracia" (En español) Revista mexicana de sociologia, 21: 819
30. (Presentación de Raymond Lenoir).
- 1960 a "Les Raisons d'être, morale de la société en général", Annuaire de l'
Université de Paris, nº 1, : 52-4. (Presentación de Raymond Lenoir).
- 1960 b "Durkheim's letter to Radcliffe-Brown". Recogida y publicada por Per-
istiany, en Wolff (Ed.) 1960.
- 1962 a "La Sociedad política". En español. Revista mexicana de sociologia, 24
: 9-13. Presentación de Raymond Lenoir).
- 1967 a "Discours aux lycéens de Sens". Discours prononcé à la distribution -
des prix du Lycée de Sens, le 6 août 1883. Con una introducción de -
Tiryakian, E.A. CIS.
- 1968 a Notas tomadas por Davy de un curso sobre "La Morale", desarrollado en
la Sorbonne en 1908-9. Recogido en, S. Lukes, Emile Durkheim: an Inte-
lectual biography, Oxford, II: 248-60. (En textes, 2: 12-22).
- 1968 b Nota tomadas por A. Cuvillier de un curso sobre "La Morale" Desarrolla-
do en la Sorbonne en 1908-9. Recogido en S. Lukes, Emile Durkheim: An
Intellectual Biography, Oxford, II: 261-97 (En Textes 2: 292-312; Tex-
tes 3: 217-20, 220-1).
- 1969 a Reproducción de 1919 b en Archives de sociologie des religions, 27:
73-7, 30, 89-90.
- 1969 b "Une Lettre inédite d'Emile Durkheim", AS, 3e série (1967), 14. Tam-
bién en RP, XCIV. 381. Carta a Lévy-Bruhl, presentada por Georges
Davy). (En Textes 1: 177-8).
- 1969 c Journal sociologique, con Introducción y Notas de J. Duvignaud, (Pa-
ris: Presses Universitaires de France). (Recopilación de artículos,
notas y reseñas aparecidos en Année sociologique).

- 1970 a La Science sociale et l'action, Introducción y presentación de J.C., Filloux (Paris: Presses Universitaires de France). Recopilación de - artículos de Durkheim (1888 a, 1900 b, 1909 e, 1885 b, 1886 a, 1890 a 1893 c, 1897 e, 1898 c, 1904 e, 1905 e, 1908 a (1), 1919 b, 1914 a).
- 1970 b "Lettre inédite d'Emile Durkheim à Lucien Lévy-Bruhl, RP, XCV: 163-4.
- 1973 a "Lettres d'Emile Durkheim à G. Davy"; "Lettres d'Emile Durkheim à Lévy-Bruhl". En G. Davy 1973: 299-322.
- 1975 a Textes. Presentación de V. Karady, Editions de Minuit. (Vol I.: Elements d'une théorie sociale, Vol. II. Religion, Morale, Anomie; Vol. Fonctions Sociales et Institutions) (Recopilación de artículos, notas recensiones de distintas épocas de Durkheim. También recoge una amplia correspondencia inédita de Durkheim: Vol. II: 389-487).
- 1976 a Número monográfico de RFS (XVII, 2) dedicado a Durkheim (Recoge: 1898e 1900 d; 1901 i; 1908 h, 1916 c; También recoge una correspondencia inédita de Durkheim: 166-80).
- 1979 a Número monográfico de RFS (XX, 1) dedicado a Durkheim (Recoge una correspondencia inédita de Durkheim. 113-21).

BIBLIOGRAFIA SOBRE DURKHEIM

La bibliografía actualmente disponible sobre la obra de Durkheim es extensísima. La que se detalla a continuación tiene por única finalidad dar cuenta de los libros o artículos citados a lo largo del presente trabajo. Para una información bibliográfica más amplia y completa ver Baracani 1970, Lukes 1973 y Besnard y Essyad 1976 y 1979.

ADORNO, T.W.

1973. "Sobre la lógica de las ciencias sociales", en Adorno, T.W. y — otros: La disputa del positivismo en la sociología alemana., Barcelona, Grijalbo: 121-138.

AIMARD, G.

1962. Durkheim et la science économique. Paris. P.U.F.

ALLARDT, E.

1967. "Emile Durkheim e la sociologia politica", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 47-66.

ALPERT, H.

1937. "France's first University Course in Sociology", *American Sociological Review*, 2, (3): 311-17.
1938. "Durkheim's Functional Theory of Ritual", *Sociology and Social Research*, 23: 103-108. (Recogido también en NISBET, 1965: 137-142)
- 1939 (a) "Explaining the Social Socialty", *Social Forces*, 17: 361-365.
- 1939 (b) "Emile Durkheim and Sociologismic Psychology", *American Journal of Sociology*, 45: 64-70.
1941. "Emile Durkheim and the Theory of Social Integration", *Journal of Social Philosophy*, 6: 172-184.

1945. Durkheim. México, FCE. (1ª edición en inglés en 1939)

1959. "Emile Durkheim: una perspectiva y una apreciación de su obra".
Revista Mexicana de Sociología, 21, 3: 1069-1076. (Traducción de
"E. Durkheim: A Perspective and Appreciation", American Sociolo-
gical Review, 1959, 24: 462-465.

ANDLER, C.

1896 (a). "Sociologie et Démocratie", Revue de Métaphysique et de Mora-
le, 4: 243-256.

1896 (b). "Réponse aux objections", Revue de Métaphysique et de Morale,
. 4: 371-373.

1932. Vie de Lucien Herr. Paris. Riéder Editeurs

ARON, R.

1960. "Sociologie et Socialisme", Annales de l'Université de Paris, Jan-
vier-Mars: 33-37.

1970. Las etapas del pensamiento sociológico. Buenos Aires. Siglo Vein-
te, Tomo II: 9-124.

AUTORES VARIOS

1904. Les Applications Sociales de la Solidarité. Bibliothèque Generale
des Sciences Sociales, Tomo XXII, Paris, Ed. Alcan.
(Contiene: BOURGEOIS, L. "Préface": V-XXII. BUDIN, P. "La Mortali-
té Infantile": 1-45. GIDE, C. "La Cooperation": 47-79. MONOD, H.
"La Législation Sanitaire en France": 81-161. PAULET, G. "La Le-
gislation sur les Accidents du Travail": 163-180. ROBIN, A. "La
lutte contre la tuberculose": 181-213. SIEGFRIED, J. "Les habita-
tions á bon marché": 215-236. BROUARDEL, P. "La Propriété et l'hy-
giène": 237-261. (Es un conjunto de conferencias desarrolladas -
durante el curso 1902-03 en l'Ecole d' Hautes Etudes Sociales).

1907. Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Bibliothèque Generale
des Sciences Sociales, Tomo XV, Paris, Ed. Alcan. (2ª Edición).
Contiene: CROISET, A. "Préface": V-XIV. BOURGEOIS, L. "L'idée de
Solidarité et ses conséquences morales": 1-119. DARLU, A. "Solida

rité et Morale Personnelle": 121-161. RAUH, F. "Propriété individuelle et propriété solidaire": 163-188. BUISSON, F. "La Solidarité á l' Ecole": 189-205. GIDE, C. "La Solidarité économique": - 207-232. LEON, X. "Le fundement rationnel de la solidarité, d'après la doctrine de Fichte": 233-254. LA FONTAINE, H. "Socialisme et Solidarité": 255-272. BOUTROUX, E. "Rôle de l'idée de solidarité": 273-287. (Se recoge un conjunto de conferencias y coloquios desarrollados a lo largo del curso 1901-02 en l'Ecole d'Haut~~e~~ Etudes Sociales).

1959. Atualidade de Durkheim. Publicações de Universidade de Bahia, - Brasil.

(Contiene: AZEBEDO, T. de. "Durkheim e a teoria de cultura". SOUZA SAMPAIO, N. de. "Durkheim e a Sociologia". MACHADO NETO, A.L. "A sociologia juridica de Escola Objectiva Francesa").

BARACANI, N.

1970. "Bibliographie durkheimienne". Communicatio, Archives internationales de sociologie de la cooperation et du developpement, 28: 164-223.

BARNES, H. E.

1920. "Durkheim's contribution to the reconstruction of political theory". Political Science Quarterly, June: 236-254.

BARNES, H.E.; BECKER, H.

1945. Historia del pensamiento social. México, FCE, 2 Tomos.

BARNES, J.A.

1966. "Durkheim's Division of Labor in Society". Man, 1. 2: 158-176.

BASTIDE, R.

1965: "Sociología de la locura. ¿Puede la Sociología Durkheimiana ofrecer un marco para la Sociología de las Enfermedades Mentales?". Revista Mexicana de Sociología, 27: 517-533.

BAYET, A.

1905. La morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques. Paris. Alcan

1907. "Sur la distinction du normal et du pathologique", *Revue Philosophique*. 67-80.
1922. Le Suicide et la Morale. Paris. Alcan
- BAXI, U.
1974. "Comment. Durkheim and Legal Evolution: Some Problems of Disproof". *Law and Society Review*, 8. 4: 645-651.
- BELLAH, R.N.
1959. "Durkheim y la Historia", *Revista Mexicana de Sociología*, 21, 3: 1041-1068. (Aparecido previamente en *American Sociological Review*, 24, 1959: 447-461 como "Durkheim and History") (Recogido también en NISBET, 1965: 153-177).
- BELOT, G.
1898. "E. Durkheim. -L'Année Sociologique", *Revue Philosophique*, 45: 649-657.
1903. "E. Durkheim. - L'Année Sociologique", *Revue Philosophique*, 55: 96-103.
1904. "E. Durkheim. - L'Année Sociologique", *Revue Philosophique*, 57: 545-549.
- BERGER, P.
1971. El dosei sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aiees, Amorrortu.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T.
1963. "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology - and Social Research*, XLVII: 417-427.
- BERNARD, C.
1961. Pages Choiesies. Selección realizada por Ernest Kahane, Paris, Ed. Sociales.
1966. Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale. Paris. Garnier-Flammarion. (Ed. original de 1865.)

BERNES, M.

1895. "Sur le méthode de la Sociologie", *Revue Philosophique*, 39: 233-257; 372-399.

BESNARD, P.

1973. "Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevée", *Revue Française de Sociologie*, 14 (1): 27-61.
1976. "Anti-ou anté durkheimisme? Contribution au débat sur les statistiques officielles du suicide", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 313-339.
1978. "Merton à la recherche de l'anomie". *Revue Française de Sociologie*, - (1): 3-38.
1979. "La formation de l'équipe de l'Année Sociologique", *Revue Française de Sociologie*. XX (1): 7-31.

BESNARD, P.; ESSYAD, M.-F.

1976. "Bibliographie des écrits sur Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 343-353.
1979. "Bibliographie des écrits sur Durkheim (suite)", *Revue Française de Sociologie*. XX. (1): 293-299.

BIRNBAUM, P.

1969. "Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim: l'exemple du socialisme", *Revue Française de Sociologie*, 10: 3-11.
1971. "Préface" a Durkheim, E., Le Socialisme. Sa Définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne. Paris. P.U.F.: 5-26.
1972. "Marcel Mauss: du socialisme au don". *L'Arc*, 48: 41-46.
1976. "La conception durkheimienne de l'Etat: apolitisme des fonctionnaires", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 247-258.

BIROU, A.

1959. "Religion e Ideal en el Pensamiento de Durkheim", *Revista Mexicana de Sociología*, 21. 3: 1021-1040.

BLONDEL, C.

1933. Le Suicide, Strasbourg

BOHANNAN, P.

1960. "Conscience Collective and Culture", en WOLFF, K.H., 1960: 77-96.

BOUDON, R.

1974. La crisis de la sociología, Sociología de la Sociología. Epistemología. Cuestiones de método. Barcelona. Laia.

BOUGLE, C.

1896 (a). "Sociologie et Démocratie", Revue de Métaphysique et de Morale. 4: 118-128.

1896 (b) "Sociologie, Psychologie et Morale". Revue de Métaphysique et de Morale, 4: 862-870.

1899. Les idées égalitaires. Etude sociologique.

1900. "La sociologie biologique et le régime des castes". Revue Philosophique, 51: 337-352.

1901. "Le procès de la sociologie biologique", Revue Philosophique, 52: 121-146.

1903. "Revue générale des théories récentes sur la division du travail" Année Sociologique, 6: 73-112.

1904. La Démocratie devant la science, Paris

1905. "Individualisme et Sociologie", Revue Bleue, 5^e série, t. 4, 18: 553-555, y 19: 587-589.

1935. Bilan de la Sociologie Française contemporaine. Paris.

1967. "Préface a E. Durkheim, Sociologie et Philosophie, Paris, P.U.F. V-XI.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C.; PASSERON, J.-C.

1976. El oficio del sociólogo. Madrid, Siglo XXI

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C.

1967. "Sociology and Philosophy in France since 1945; death and resurrection of a philosophy without subject", *Social Research*, 34, 1:162-212.

BOURGEOIS, L.

1896. Solidarité., Paris, Flammarion (2ª edición)
1904. "Préface en AUTORES VARIOS, 1904: V-XXII
1907. "L'idée de solidarité et ses conséquences sociales", en AUTORES VARIOS, 1907: 1-119.

BOURGIN, H.

1942. Le Socialisme Universitaire, Paris, Delemain et Boutelleau.
1970. De Jaurès à Léon Blum: L'Ecole Normale et la Politique, Paris. Gordon and Breach. (1ª edición, Paris, Fayard, 1938).

BOUTROUX, E.

1909. "La philosophie en France depuis 1867", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVI: 683-716.

BROGAN, D.W.

1947. Francia, 1880-1939. México. FCE.

BRUNETIERE, F.

1893. "Après le procès". *Revue des Deux Mondes*, tomo 146, año 68. 4º periodo, 1º Marzo: 428-446.

BRUNSHVIGG, L.

1927. Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale. Paris, Alcan.

BUCKLEY, W.

1973. La sociología y la teoría moderna de los sistemas. Buenos Aires, Amorrortu.

BUDD, S.

1973. Sociologists and Religion. London, Collier-Macmillan.

CANGUILHEM, G.

1970. Etude d'histoire et de philosophie des sciences, Paris. Vrin.

1971. Lo normal y lo patológico. Buenos Aires. Siglo XXI

CANTECOR, G.

1904. "Le science positive de la morale". *Revue Philosophique*, 57: 225-241, 368-392.

CARMONA NENCLARES; F.

1959. "Cinco Motivos de la Vocación por la Sociología", *Revista Mexicana de Sociología*. 21. 3: 1127-1147.

CARY-LUNDBERG, I.

1959. "On Durkheim, Suicide and Anomie". *American Sociological Review*, 24 (2): 250-252.

CASHION, B.G.

1970. "Durkheim's concept of Anomie and its relationship to Divorce", *Sociology and Social Research*, 55: 72-81

CAZANEUVE, J.

1972. Sociología del rito. Buenos Aires, Amorrortu

CERRONI, U.

1977. Introducción a la Ciencia de la Sociedad. Barcelona, Grijalbo.

CHARLETY, S.

1969. Historia del Sansimonismo. Madrid. Alianza.

CHAZEL, F.

1967. "Considérations sur la nature de l'anomie", *Revue Française de Sociologie*. VIII: 151-168.

CHERKAQUI, M.

1976. "Socialisation et conflit : les systèmes éducatifs et leur histoire selon Durkheim". *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 197-212 .

1979. "Les effets sociaux de l'école selon Paul Lapie". *Revue Française de Sociologie*, XX (1): 239-255.

CLARK, T.N.

- 1968 (a). "Emile Durkheim and the Institutionalization of Sociology - in French University System", *Archives Européennes de Sociologie* IX, 1: 37-71.
- 1968 (b). "The Structure and Functions of a Research Institute: The *Année Sociologique*", *Archives Européennes de Sociologie*, 9: 72- 91.
- 1973. Prophets and Patrons: the French University and the Emergences - of the Social Sciences. Harvard Univ. Press. Cambridge (Mass.)

CLIFFORD-VAUGHAN, M.; SCOTFORD-NORTON, M.

- 1967. "Legal Norms and Social Order: Petrazychi, Pareto, Durkheim". - *British Journal of Sociology*. 18: 269-277.

COHEN, A.K.

- 1965. "The Sociology of Deviant Act: Anomie Theory and beyond", *American Sociological Review*, 30 (1): 5-14.

COHEN, J.

- 1975. "Moral Freedom through Understanding in Durkheim", *American Sociological Review*. 40 (1): 104-106.

COMTE, A.

- 1869. Cours de Philosophie Positive. 6 Volúmenes. Paris.
- 1943. Selección de textos. (Ed. René Hubert). Buenos Aires. Ed. Sudamericana.

CORNU, R.

- 1970. "Durkheim: la sociologie, la politique et l'action". *La Pensée*, 154: 97-109.

COSER, L.A.

- 1960. "Durkheim's Conservatism and its Implications for his sociological Theory" en WOLFF, K.H. 1960: 211-232.
- 1971. Masters of Sociological Thought . Ideas in historical and social context. New York. Harcourt Brace Jovanovich.

CRAIG, J.E.

- 1979. "Maurice Halbwachs à Strasbourg", *Revue Française de Sociologie*. XX (1): 273-292.

CRESSWELL, P.

1972. "Interpretations of Suicide". *British Journal of Sociology*, 23 (2): 133-145.

CUVILLIER, A.

1948. "Durkheim et Marx". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 4:75-97
1959. "Emile Durkheim et le Socialisme". *Revue Socialiste*, avr., 122: 33-43.
- 1959 (b) "Emile Durkheim y su Concepción de la Sociología", *Revista Mexicana de Sociología*, 21. 3: 997-1019.

DAVY, G.

1911. "La Sociologie de M. Durkheim". *Revue Philosophique*, 72: 42-71, 160-185.
1919. "Emile Durkheim: L'homme". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 26: 181-198.
1920. "Emile Durkheim: L'oeuvre", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 27: 71-112.
1949. "L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 330: 361.
1950. Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, Paris. P.U.F.
1952. "Le Social et l'Humain dans le Sociologie Durkheimienne". *Revue Philosophique*. 321-350.
1959. "Para el Centenario del Nacimiento de Emile Durkheim", *Revista Mexicana de Sociología*, 21. 3: 957-979.
- 1960 (a) "Allocution", *Annales de L'Université de Paris*: 16-22
- 1960 (b) "Emile Durkheim". *Revue Française de Sociologie*, 1 (1): 13-24.
1966. "Note introductive" a E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie. Paris. Ed. Rivière et Cie.: 9-23.
1969. "Introduction" a E. Durkheim, Leçons de Sociologie, Paris, P.U.F. 9-39.
1973. *L'homme, le fait social et le fait politique*, Paris, Mouton. (Contiene los artículos de 1919, 1949, 1952, 1960 (a) y 1960 (b), además de otros textos sobre Lévy-Bruhl, Montesquieu, Rousseau y Aron).

DEAN, D.

1961. "Alienation: its Meaning and Measurement", *Sociological Review*, 26: 735-758.

DEPLOIGE, S.

S.F. El conflicto de la moral y la sociología. Madrid. La España Moderna.

DESROCHE, H.

1968. Sociologies Religieuses, Paris. P.U.F.

1969(a) "Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues", Archives de Sociologie des Religions, 27: 79-88

1969 (b) "Genève et structure du Nouveau Christianisme Saint-Simonien", Introduction a SAINT SIMON, H. Le Nouveau Christianisme Paris, Seuil: 5-44.

1979. "Marcel Mauss, 'citoyen' et 'camarade'. Ses 'incursions' écrites dans le domaine du normatif". Revue Française de Sociologie XX (1): 221-237.

DION, M.

1972. "Sur les analyses du suicide de Durkheim et Halbwachs", L'Homme et la Société. 23: 69-86.

DOHRENWEND, B.P.

1959. "Egoism, Altruism, anomie and fatalism: a conceptual analysis of Durkheim's types", American Sociological Review, 24: 466-472.

DOUGLAS, J. D.

1966. "The sociological analysis of social measurings of suicide", - Archives Européennes de Sociologie, VII: 249-275.

DUNCAN, H.D.

1960. "The Development of Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationship", en WOLFF, K.H. 1960: 97-117.

DUPRAT, G.L.

1907. La solidarité Sociale. Ses causes, son évolution, ses conséquences. Préface por RICHARD, G., Paris, Octave Dain Ed.

DUVIGNAUD, J.

1965. Durkheim, Sa vie, son oeuvre. Avec une exposée de sa philosophie Paris, P.U.F.

1969. "Introduction" a E. Durkheim. Journal Sociologique, Paris. P.U.F.: 7-26.

1969. "Introduction" a L'Evolution Pédagogique en France, de E. Durkheim. Paris. P.U.F.: 1-6 (1^{re} ed. Paris, P.U.F. 1938).
- HAMMOND, M.
1978. "Durkheim's reality construction model and the emergence of social stratification." *The Sociological Review*, 26 (4): 713-728.
- HAWKINGS, M.J.
1977. "A re-examination of Durkheim's theory of human nature", *The Sociological Review*, 25 (2): 229-251.
- HAYWARD, J.E.S.
1959. "Solidarity: the Social History of an Idea in Nineteenth Century in France". *International Review of Social History*, 4: 261-284.
1960. "Solidarist Syndicalism, Durkheim and Duguit", *The Sociological Review*, 8: 17-36, 185-202.
1961. "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: - Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, 6: 19-48.
- 1963 "Educational Pressure Groups and the Indoctrination of the Radical Ideology of Solidarism, 1895-1913", *International Review of Social History*. 8: 1-17.
- HERTZ, R.
1907. "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", *Année Sociologique*, X: 48-137.
1909. "La prééminence de la main droite", *Revue Philosophique*, 68: 553-580.
- HEUSCH, L., de
1973. Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica. México. - Siglo XXI.
- HINKLE, R.C.
1960. "Durkheim in American Sociology", en Wolff, K.H., 1960: 267-295.
- HIRST, P.Q.
1973. "Morphology and Pathology, Biological Analogies and Metaphors - in Durkheim's *The Rules of Sociological Method*", *Economy and -*

- Society, 2. 1: 1-34.
1975. Durkheim, Bernard and Epistemology, London, Routledge and Kegan
- HITCHCOCK, J.T.
1967. "Fatalistic Suicide Resulting from Adaptation to a asymetrical Sex Ratio", *Eastern Anthropologist*, 20: 133-142.
- HOEFNAGELS, H.
1958. "La question sociale dans la sociologie de Durkheim", *Bulletin de l'Institut de Recherches Economiques et Sociales de l'Université de Louvain*. XXIV. nº 8: 673-703.
- HOLLIER, D.
1972. "Marcel Mauss: Malais dans la sociologie", *L'Arc*, 48: 55-61.
- HONIGSHEIM, P.
1960. "The Influence of Durkheim and His School on the Study of Religion". En WOLFF, K.H. 1960, 233-246.
1960. "Reminiscences of the Durkheimian School", en WOLFF, K.H. 1960, 309-314.
- HORTON, J.
1964. "The deshumanization of anomie and alienation: a problem in the ideology os sociology", *British Journal of Sociology*, XV: 283-300.
- HUBERT, H.; MAUSS, M.
1899. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année Sociologique*, II: 29-139. (Recogido en MAUSS, M., 1968-9, I: 193-307)
1904. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année Sociologique*, VII, 1-146. (Recogido en MAUSS, M., 1973: 1-141).
- 1968-9. "Préface de Mélanges d' histoire des religions", (Recogido en MAUSS, M., 1968-9, I: 3-39).
- HUGHES, H.S.
1928. "Personality Types and the Division of Labor". *American Journal of Sociology*, 33: 745-768.
1972. Conciencia y Sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo. 1890-1930. Madrid, Aguilar.

HUVELIN, P.

1907. "Magie et droit individuel". *Année Sociologique*, X: 1-47.

HYNES, E.

1975. "Suicide and Home Duplex: an interpretation of Durkheim's typology of Suicide", *Sociological Quarterly*, 16: 87-104.

ISAMBERT, F.-A.

1979. "Henri Hubert et la sociologie du temps", *Revue Française de Sociologie*, XX (1): 183-204.

JAURES, J.

1967. Los orígenes del socialismo alemán. Madrid

JOHNSON, B.D.

1965. "Durkheim's one cause of suicide", *American Sociological Review*, XXX: 875-866.

JOHNSON, H.M.

1978. "Comment on Jone's 'On understanding a sociological classic'", *American Journal of Sociology*, 84 (1): 171-175.

JONES; R.A.

1977. "On understanding a sociological classic". *American Journal of Sociology*, 83 (2): 279-319.

1978. "Subjectivity, objectivity and historicity: a response to Johnson", *American Journal of Sociology*, 84 (1): 175-181.

KAGAN, G.

1938. "Durkheim et Marx", *Revue d'Histoire économique et sociale*, 24: 233-244.

KARADY, V.

1968. "Présentation de l'édition" de MAUSS, M., *Oeuvres*, 1968-9. 1968. I: I-III.

1975. "Bibliographie des oeuvres d'Emile Durkheim" en E. Durkheim, Textes, Paris, Minuit, 1975, Vol, III: 487-541.

1976. "Durkheim, les sciences sociales et l'Université: Bilan d'une semi-échec", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 267-311.

1979. "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiennes" *Revue Française de Sociologie*, XX (1): 49-82.
- KEMPER, T.D.
1972. "The Division of Labor: a post-durkheimian analytical view", *American Sociological Review*, 37: 739-753.
- KIENZLE, H.J.
1970. "Epistemology and Sociology", *British Journal of Sociology*, 21, (4): 413-425.
- KUBALI, H.N.
1969. "Avant-propos de la première édition", en E. DURKHEIM, *Leçons de sociologie. Phisique des moeurs et du droit*, Paris, P.U.F. 1969: 5-7.
- KUHN, T.S.
1975. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE.
- KURAUCHI, K.
1960. "Durkheim's Influence in Japanese Sociology", en WOLFF, K.H. 1960: 296-308.
- LA CAPRA, D.
1972. Emile Durkheim. Cornell University Press, New York.
- LACROIX, B.
1973. "Regulation et Anomie selon Durkheim", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 55: 265-292.
1976. "La vocation originelle d'Emile Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, XVII, 2: 213-245.
1977. "Dynamique sociale et subordination relative du politique selon Emile Durkheim". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXII: 27-44.
- LACROIX, B.; LANDERER, B.
1972. "Durkheim, Sismondi et les Socialistes de la Chaine", *Année Sociologique*, 23: 159-204.

ELIADE, M.

1972. Tratado de historia de las religiones. México. Era.

1973. Lo sagrado y lo profano. Madrid. Guadarrama.

ESPINAS, A.

1877. Des Sociétés Animales. Etude de Psychologie comparée. Paris.

1901. "Être ou ne pas Être, ou du postulat de la sociologie". *Revue Philosophique*, LI. nº 5: 449-480.

ESSETIER, D.

1930. Philosophes et Savants Français du XIX^e siècle: La sociologie. Paris. Alcan.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1973. Las teorías de la religión primitiva. Madrid, Siglo XXI.

FAUCONNET, P.

1898. "Recensión de Le Suicide". *Revue Philosophique*. 45: 422-431.

1922. "L'oeuvre pédagogique d'Emile Durkheim", *Revue Philosophique*, 93: 185-209. (Recogido como introducción a E. Durkheim. Educación et Sociologie, Paris. 1922 y 1973).

1927. "The Durkheim School in France", *Sociological Review*, 19: 15-20.

FILLOUX, J. -C.

1963. "Durkheimisme et socialisme", *Etudes*, Institut Imre Nagy. Bruxelles, 5^e année, nº 2: 70-89.

1965. "Notes sur Durkheim et la Psychologie", *Bulletin de Psychologie*, XIX, 1: 40-51.

1970. "Introduction" a E. Durkheim. La Science Sociale et l'Action, Paris, P.U.F. 1970.

1971. "Democratie et société socialiste chez Durkheim", *Cahiers Vilfredo Pareto*, *Revue Européenne de Sciences Sociales*, 25: 29-48.

1976. "Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin", *Revue Française de Sociologie*, XVII (2): 267-312.

1977. Durkheim et le Socialisme, Genève, Droz

FOUCAULT, M.

1966. El nacimiento de la clínica. Ed. Siglo XXI, México.

FOUILLEE, A.

1880. La Science Sociale Contemporaine, Paris.

1896. Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. Paris. Alcan.

FOX, A.; FLANDERS, A.

1969. "The Reform of Collective Bargaining; From Donovan to Durkheim", *British Journal of Industrial Relations*, 7: 151-180.

FRIEDMAN, G.

1955. "La thèse de Durkheim et les formes contemporaines de la division du travail", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIX: 45-59.

FRIEDRICH, R.

1977. Sociologia de la Sociología. Buenos Aires, Amorrortu.

FUSTEL DE COULANGES, N.D.

1971. La ciudad antigua, Buenos Aires. Iberia (1ª ed. 1864).

GARCIA COTARELO, R.

1976. "Problemas teóricos de la explicación del suicidio en Durkheim". *Revista Española de la Opinión Pública*, 46: 65-77.

GARMENDIA, J.A.

1971. E. Durkheim: división del trabajo y anomia. Eficiencias y deficiencias del análisis estructural funcional. Barcelona. (Resumen de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y - Letras, Barcelona, 1966).

GEIGER, R.

1979. "La sociologie dans les écoles primaires. Histoire d'une controverse". *Revue Française de Sociologie*, XX (1): 257-267.

GIANNOTTI, G.

1967. "Il concetto di comunità in Maine, Tönnies e Durkheim", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4: 525-557.

GIBBS, J.P.; MARTIN, W.T.

1958. "A theory of status integration and its relationship to suicide" *American Sociological Review*, 23: 140-147.

1962. "Urbanization, Technology and the Division of Labour: International Patterns". *American Sociological Review*, 27: 667-677

GIDDENS, A.

1965. "The suicide problem in French Sociology", *British Journal of Sociology*, 16: 1-18.
1966. "A typology of suicide", *Archives Européennes de Sociologie*, VII 276-295.
- 1970 (a). "Durkheim as a review critic", *Sociological Review*, 18: 171-196.
- 1970 (b). "Recent Works: I. On the History of Social Thought. II. On the Position and Prospects of Contemporary Sociology", *Archives Européennes de Sociologie*, 11: 130-154.
- 1971 (a). "The 'Individual' in the Writings of Emile Durkheim", *Archives Européennes de Sociologie*, 12: 210-228.
- 1971 (b). "Durkheim's political sociology". *Sociological Review*, 19: 477-519.
- 1971 (c). Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge University, — Press, Cambridge.
- 1972 (a). "Introduction", a E. Durkheim, *Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1972 (b). "Five Myths in the History of Social Thouth", *Economy and - Society*, 4, 1: 357- 385.

GINSBERG, M.

1965. "Durkheim's Ethical Theory", recogido en Nisbert, 1965: 142-153

GODELIER, M.

1974. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Madrid, Siglo XXI.

GOLDBERG, H.

1970. Jean Jaurés, La biographie du fondation du Parti Socialiste. Pa-
ris, Fayard.

GOLDENWEISER, A.A.

1917. "Religion and Society, a critique of Emile Durkheim's theory of the origin and nature of religion", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 14: 113-124.

GOLDTHORPE, J. H.

1969. "Social Inequality and Social Integration in Modern Britain". *Advancement of Science*, 1-13.

GOODY, J.

1961. "Religion and Ritual: the definitional problem". *British Journal of Sociology*, 12: 142-164.

GUJALA, C.

1970. "Jung, Durkheim, Lévi-Strauss: dagli archetipi ai modelli", *Sociologia*, 2 (nuova serie): 101-118.
1973. "Uso e significato del concetto di totalità nel pensiero e nell'opera di Marcel Mauss", *Sociologia* 1 (nuova serie): 5-42.

GURVITCH, G.

1959. "Pour le centenaire de la naissance de Durkheim", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVII: 3-10.
1969. La vocation actuelle de la sociologie, Paris, P.U.F., II Tomos.

GUSTAFSSON, B.

1975. Marxismo y Revisionismo, Barcelona, Grijalbo.

GUYAU, M.

1887. L'irreligion de l'avenir. Etude sociologique. Paris.
1905. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris (7^a ed.)

HALBWACHS, E.

1918. "La doctrine d'Emile Durkheim", *Revue Philosophique*, LXXXV: 353-411.
1930. Les causes du suicide, Paris, Alcan.
1939. "Individual Consciousness and the Collective Mind". *American Journal of Sociology*, 44: 812-822.

LACROZE, R.

1960. "Emile Durkheim à Bordeaux", Annales de l'Université de Paris. Janv.-Marx, 26-32.

LAFARQUE, P.

1909. La déterminisme économique de Karl Marx. Recherche sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu. Paris. Giard et Brière.

LALANDE, A.

1960. "Allocution", Annales de L'Université de Paris, Janv-Mars, 1960.

LAPIE, P:

1894. "La définition du Socialisme", Revue de Métaphysique et de Morale. 199-204.
1979. "Lettres de Paul Lapie à Celestin Bouglé", Revue Française de Sociologie, XX (1): 32-42.

LAYNE, N.

1972. "Durkheim as Social Actionist", Sociological Inquiry, 42, 2: 105-107.
1973. "Durkheim as Pacifist", Sociological Inquiry, 43, 2:99-103.

LEFRANC, G.

1963. Le Mouvement Socialiste sous le Troisième République, 1875-1940. Paris, Payot: 7-444.
1968. Jaurès et le socialisme des intellectuelles, Paris. Aulier-Montaigne.

LENOIR, R.

1958. "Presentación de E. Durkheim: 'L'Etat'", Revue Philosophique, - CXLVIII: 433.
- 1959 (a). "Emile Durkheim y el Ambiente Social de su Época", Revista Mexicana de Sociología, 21. 3: 849-873.
- 1959 (b). "Las Prestaciones en la Obra de Marcel Mauss", Revista Mexicana de Sociología. 21. 3: 1113-1118.

LEVI-STRAUSS, C.

1970. "La Sociología Francesa", en GURVITCH, G; MOORE, W.E., Sociología del Siglo XX, Barcelona, Ed. Ateneo, tomo II:1-31.

1971. El totemismo en la actualidad, México, FCE.

1972. El pensamiento salvaje, México, FCE.

1973. "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", en M. MAUSS, Sociologie et Anthropologie, Paris, P.U.F., 1973:IX-LII.

LEVI-BRUHL, L.

1904. La morale et la science des moeurs, Paris, Alcan.

1910. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures., Paris, - Alcan.

LHOMME, J.

1960. La Grande Bourgeoisie au Pouvoir (1830-1880), Paris, P.U.F.

LINDENBERG, D.

1975. Le marxisme introuvable. Paris, Calman-Lévy.

LOGUE, W.

1979. "Sociologie et politique: le liberalisme de Celestin Bouglé", - *Revue Francaise de Sociologie*, XX (1):141-161.

LOWIE, R.H.

1976. Religiones primitivas, Madrid Alianza

LUCKMANN, T.

1973. La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna., Salamanca, Ed. Siguema.

LUKES, S.

1967. "Some Problems about Rationality", *Archives Européennes de Sociologie*, 8:247-264.

1968. "Methodological Individualism Reconsidered", *British Journal of Sociology*, 19:119-129.

1971. "Prolegomena to the Interpretation of Durkheim", *Archives Européennes de Sociologie*, 12:183-209.

1973. Emilie Durkheim. His life and work. A historical and critical study., London, Penguin.
1975. El individualismo, Barcelona, Península.
1977. "Essays in social theory", Cáp. 4 en Alienation and Anomie, - 77-95; 210-212, London, Macmillan.
- MAC-LEAN Y ESTENOS, R.
- 1959, "Importancia de Emilie Durkheim en la Historia de la Sociología", *Revista Mexicana de Sociología*, 21, 3:835-848.
- MADGE, J.
1963. The Origins of Scientific Sociology, London Tavistock Publications.
- MALINOWSKI, B.
1970. Una teoría científica de la cultura, Edhasa, Barcelona.
1974. Magia, Ciencia, Religión, Barcelona, Ariel.
- MARANINI, P.
1972. La Società e le cose. Sociologia e ideologia di Durkheim a Goffman. Milano, Istituto Librario Internazionale.
- MARION, H.
1880. De la Solidarité Morale. Essai de Psychologie Appliquée., Paris, Librairie Germer Bailliere et Cie.
- MARJOLIN, R.
1937. "French Sociology: Comte and Durkheim", *American Journal of Sociology*, 42:693-704.
- MARKS, S.R.
1974. "Durkheim's theory of Anomie", *American Journal of Sociology*, 80(2):239-263.
1976. "Durkheim's theories of Anomie reconsidered. A reply to McClaskey", *American Journal of Sociology*, 81 (6):1488-1494.

MARX, C.

1972. Los fundamentos de la crítica de la Economía Política. Madrid, Alberto Corazón.

MATTHES, J.

1971. Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y Sociedad., Madrid, Alianza.

MAUDIT, R.

1929. Auguste Comte et la Science Economique, Paris, Alcan:1-292.

MAUSS, M.

- 1968-9. Deuvres, Tres Volúmenes, Paris, Les Editions de Minuit. Tomo I. Les fonctions sociales du sacré, 1968., Tomo II. Répresentations collectives et diversité des civilisations, 1969. — Tomo III. Cohesión social et divisions de la sociologie, — 1968.

1973. Sociologie et Anthropologie, Paris. P.U.F.

1979. "Memoire (l'oeuvre de Mauss par lui-même)", Revue Francaise de Sociologie, XX (1):209-220.

MAWSON, A.R.

1970. "Durkheim and the contemporary social pathology", British Journal of Sociology, 21:298-313.

McCLOSKEY, D.

1976. "On Durkheim, Anomie and the Modern Crisis", American Journal of Sociology, 81 (6):1481-1488.

McCLOSKEY, H.M.; SCHAAR, J.H.

1965. "Psychological dimensions of anomie", American Sociological Review, 30:14-40.

MENDIETA Y NUÑEZ, L.

1959. "Breve Ensayo en Elogio y Homenaje a Emile Durkheim", Revista Mexicana de Sociología, 21, 3:791-817.

MERTON, R.K.

- 1934 (a). "Durkheim's Division of Labor in Society", *American Journal of Sociology*, 40:319-328. (Aparece también en NISBET, R.A., Emile Durkheim, Prentice-Hall, Englewood, Cliffs., 1966).
- 1934 (b). "Recent French Sociology", *Social Forces*, 12:537-545.
- 1970 (a). Teoría y estructura sociales., Fondo de Cultura Económica, México.
- 1970 (b). "La sociología del conocimiento", en GURVITCH, G.; MOORE, - W.E., La sociología del siglo XX., El Ateneo, Madrid, 1970, Tomo 1: 337-373.

MIGUEL, J.M., de

- 1973. El ritmo de la vida social. Análisis sociológico de la dinámica de la población en España., Madrid, Editorial Tecnos.
- 1974. "El otro Durkheim", *Papers*, 2:43-78.

MILL, J.S.

- 1866. Système de logique deductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique., Paris, Librairie Philosophique de Ladrenge, II Tomos.
- 1972. Comte y el positivismo., Buenos Aires, Aguilar. (edición original: Auguste Comte and Positivism, 1865).

MITCHELL, M.M.

- 1931. "E. Durkheim and the philosophy of Nationalism", *Political Science Quarterly*, 46:87-106.

MOYA, C.

- 1963. Problemas fundamentales de Teoría Sociológica., Tesis doctoral Universidad de Valencia.
- 1970. Sociólogos y Sociología., Ed. Siglo XXI, Madrid
- 1975. "Henri de Saint-Simon y la fundación del positivismo científico social", Prólogo a Saint-Simon, El sistema industrial, Madrid, Ed. Revista de Trabajo: IX-XLIX.
- S./F. "Desarrollo y Cambio Social en Durkheim", *Revista de Trabajo*, Nº 31:3-21.

MUHLFELD, L.

1893. "Résumé des débats à la soutenance des thèses d'Emile Durkheim à la Sorbonne", *Revue Universitaire*, 2 (1):440-443. (Recogido en E. Durkheim, *Textes*, II:288-291).

NAEGELE, K.S.

1958. "Attachment and Alienation: Complementary Aspects of the Work of Durkheim and Simmel", *American Journal of Sociology*, 62:580-589.

NETTLER, G.

1957. "A measure of Alienation", *American Journal of Sociology*, 22: 670-677.

NEYER, J.

1960. "Individualism and Socialism in Durkheim", en WOLFF, K.H., 1960: 32-76.

NISBET, R.A.

1965. Emile Durkheim, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
(Contiene trabajos de: MERTON, R.K., 1934; SELVIN, H.C., 1958; ALPERT, H., 1938; GINSBERG, M., 1965; BELLAH, R.N., 1959).
1969. La Formación del Pensamiento Sociológico., Buenos Aires, Amorrortu.
1974. The Sociology of Emile Durkheim., Oxford University Press, New York.

NIZAN, P.

1973. Los Perros Guardianes., Madrid, Fundamento.

NYE, D.A.; ASHWORTH, C.E.

1971. "Emile Durkheim: Was he a nominalist or a realist?", *British Journal of Sociology*, 22:133-148.

OLIVER, I.

1976. "The limits of the sociology of religion: a critique of the - Durkheimian approach.", *British Journal of Sociology*, 27(4): 461-473.

OLSEN, M.D.

1965. "Durkheim's Two Concepts of Anomie", *Sociological Quarterly*, 6, I:37-44.

PARODI, D.

1979. "Lettres de Dominique Parodi à Célestin Bouglé", *Revue Française de Sociologie*, XX (1):43.

PARSONS, T.

1960. "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", en WOLFF, K.H., 1960:118-153.
- 1968 (a). La estructura de la acción social, Madrid, Guadarrama, 2 tomos.
- 1968 (b). "El desarrollo teórico de la sociología de la religión, en PARSONS, T. y otros, Sociología de la Religión y de la Moral, Buenos Aires, Paidós, 1968:5-33.
1974. "Emile Durkheim", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, T. 4:27-34.
1975. "Comment on 'Parson's interpretation of Durkheim' and on 'Moral Freedom through understanding in Durkheim' (Comment on Pope and Cohen)", *American Sociological Review*, 40 (1):106-111.
1976. "Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope", *American Journal of Sociology*, 41:361-364.

PERIGNON, S.

1969. "Note sur la Sociologie Positiviste et le 'Socialisme Philosophique' au XIX^e siècle", *L'Homme et la Société*, 179-185.

PERISTIANY, J.G.

1960. "Durkheim's Letter to Radcliffe-Brown", en WOLFF, K.H., 1960:317-324.

PEYRE, H.

1960. "Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background", en WOLFF, K.H., 1960:3-31.

PIAGET, J.; MACKENZIE, W.J.M.; LAZARSFELD, P.; y otros.

1975. Tendencias de la investigación en las ciencias sociales, Madrid, Alianza.

PICKERING, W.S.F.

1979. "Gaston Richard: collaborateur et adversaire", *Revue Française de Sociologie*, XX (1):163-182.

PIERCE, A.

1960. "Durkheim and Functionalism", en WOLFF, K.H., 1960:154-170.

PINTO FERREIRA, L.

1959. "Síntesis de la Contribución de Emile Durkheim a la Sociología", *Revista Mexicana de Sociología*, 21, 3:981-993.

PIZZORNO, A.

1963. "Lecture actuelle de Durkheim". *Archive Européennes de Sociologie*, IV, 1:1-36.

POGGI, G.

1971. "The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions", *Archives Européennes de Sociologie*, 12:229-260.

POPE, W.

1973. "Classic in Classic: Parsons' interpretation of Durkheim", *American Sociological Review*, 38, 4:399-415.

1975 (a). "Concepts and explanatory structure in Durkheim's theory of suicide", *British Journal of Sociology*, 26 (4):417-434.

1975 (b). "Parsons on Durkheim, revisited. (reply to Cohen and Parsons)", *American Sociological Review*, 40 (1):111-115.

1976. Durkheim's Suicide. A classis analyzed, Chicago, University of Chicago Press.

POPE, W.; COHEN, J.; HAZELRIGG, L.E.

1975. "On the divergence of Weber and Durkheim: a critique of Parsons' convergence thesis", *American Sociological Review*, 40 (4):417-427.

POWELL, E.H.

1959. "Rejoinder to Dr. Cary-Lundberg", American Sociological Review, 24 (2):252-253.

PROST, A.

1968. L'enseignement en France. 1880-1967., Paris Armand Colin,

PROTO, M.

1968. "Antonio Labriola e la Sociologia", Rivista Italiana di Sociologia, 17:149-160.
1973. Durkheim e il marxismo. Dalla scienza sociale all'ideologia corporativa., Manduria, Lacaita Editore.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1974. Estructura y función en la sociedad primitiva., Barcelona, Península.

REDERIOUX, M.

1976. "Jean Jaurès y el marxismo", en ZANARDO, A., Historia del Marxismo Contemporánea: I. La Socialdemocracia y la II Internacional., Barcelona, Avance, 435-470

RECASENS SICHES, L.

1959. "Balance sobre Durkheim", Revista Mexicana de Sociología, 21, 3:875-891.

RENAN, E.

1972. La Reforma Intelectual y Moral, Barcelona, Península.

REX, J.

1971. Problemas fundamentales de la teoría sociológica., Buenos Aires Amorrurto.

RICHTER, M.

1960. "Durkheim's Politics and Political Theory", en WOLFF, K.H., - 1960:170-210.

RODRIGUEZ ZUÑIGA, L.

1974. "Emile Durkheim: La sociología y la cuestión nacional", Revista

Española de la Opinión Pública, 35:33-55; 36:51-77.

1975. "Marcel Mauss y la nación como tipo social", Revista Española de la Opinión Pública, 42:55-80.

1978. Para una lectura crítica de Durkheim., Madrid, Akal.

RUMNEY,

1944. Spencer., México, FCE.

RUNCIMAN, W.G.

1969. "The sociological explanation of 'Religious Beliefs', Archives Européennes de Sociologie, 10:149-191.

SAINT-SIMON, C.H.

1965. La Physiologie Sociale. Oeuvres choisies., Paris, P.U.F.

1969. Le Nouveau Christianisme et les écrits sur la religion., Paris, Seuil.

SALOMON, A.

1960. "Some Aspects of the Legacy of Durkheim", en WOLFF, K.H., 1960: 247-266.

SANCHEZ CANO, J.

1976. "Elementos naturales y sobrenaturales en el desarrollo del fenómeno religión. Durkheim y el estudio sociológico de la religión", Revista Española de la Opinión Pública, 44:147-157.

SANTOMAURO, G.

1968. Il problema educativo nelle dinamica del pensiero sociologico di E. Durkheim., Dos Tomos: Parte Primera: Periodo di Bordeaux. Parte Seconda: Periodo di Parigi., Lecce, Milella.

SCHAEFFLE, A.-E.

1904. La Quintessence du Socialisme., Paris, Soc. Nouvelle de Librairie et d'Édition. (Primera edición alemana, 1874).

SCHARF, B.R.

1970. "Durkheimian and Freudian theories of religion: the case of Judaism" British Journal of Sociology, 21 (2):151-163.

1974. El estudio sociológico de la religión., Barcelona, Seix Barral.
- SCHWARTZ, R.D.
 1945. "Reply", *American Journal of Sociology*, 70:627-628
 1974. "Legal Evolution and the Durkheim Hypothesis: A Reply to Professor Baxi", *Law and Society Review*, 8, 4:653-668.
- SCHWARTZ, R.D.; MILLER, J.C.
 1969. "Legal Evolution and Societal Complexity", en FRIEDMAN, L.M. and MACAULAY, S., Law and the Behavioural Sciences, The Bolls-Merrill Company, Inc.:976-988 (publicado antes en *American Journal of Sociology*, 1964, 70:159-169.
- SCHNORE, L.F.
 1958. "Social Morphology and Human Ecology", *American Journal of Sociology*, LXIII, nº 6:620-634.
- SEEMAN, M.
 1959. "On the Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, 24 (6):783-791.
- SEIDMANN, S.
 1977. "The Durkheim/Weber unawareness puzzle", *Archives Européennes de Sociologie*, 18 (2):356.
- SEIGNOBOS, C.
 1921. "L'évolution de la III^e République", en LAVISSE, E., Histoire de France Contemporaine, Paris, Vol.VIII.
- SELVIN, H.
 1958. "Durkheim's Suicide: further Thoughts on a methodological classic", *American Journal of Sociology*, LXIII:607-619.
- SICARD, E.
 1959. "Breve Ensayo sobre los marcos sociales de la Obra de E. Durkheim" *Revista Mexicana de Sociología*, 21, 3:893-955.
 1961. "Ensayo complementario de la investigación sobre los marcos sociales de la obra de Emile Durkheim", *Revista Mexicana de Sociología*, 22:465-490.

SIMPSON, G.

1950. "Methodological Problems in determining the aetiology of suicide", *American Sociological Review*, 150 (16):658-663.

SMITH, W.R.

1914. Lectures on the Religion of the Semits. First Series. The fundamental institutions., London, Adam and Charles Black. (1^a Edition, 1889).

SOROKIN, P.

1956. Contemporary Sociological Theories., New York, Harper and Row.

SPENCER, H.

1947. Principios de Sociología., Buenos Aires., Ed. Rev. Occidente, 2 tomos.

SROLE, L.

1956. "Social Interpretation and certain Corollaries: an explanatory study". *American Sociological Review*, 21:709-716.

STANNER, W.E.H.

1967. "Reflection on Durkheim and Aboriginal Religion", en FREEDMAN, M., Social Organization: Essays presented to Raymond Firth., Chicago, Aldine:217-240.

STONE, G.P.

1967. "On the edge of rapprochement: Was Durkheim moving towards the perspective of social interaction?", *Sociological Quarterly*, 8: 149-164.

SWINGLEWOOD, M.

1970. "Comte, Marx and Political Economy", *Sociological Review*, 18: 335-349.

TARDE, G.

- 1895 (a). Essais et mélanges sociologiques., Paris, Malone
 1895 (b). "Criminalité et Santé Sociale", *Revue Philosophique*, 39: 148-162.
 1895 (c). La logique sociale., Paris, Alcan.

1901. "La réalité sociale", *Revue Philosophique*, 52:457-477.

TERRAIL, J.P.

1972. "Marcel Mauss: entre l'ethnocentrisme et le marxisme", *L'Arc*, 48:48-54.

TIRYAKIAN, E.A.

1966. "A Problem for the Sociology of Knowledge: the natural unawareness of Emile Durkheim and Max Weber.", *Archives Européennes de Sociologie*, 7:330-336.

1969. Sociologismo y Existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad. Buenos Aires, Amorrortu.

UDY, S.H,

1965. "Dynamic Inferences from Static Data", *American Journal of Sociology*, 70:625-627.

URIBE VILLEGAS, O.

1959. "Repaso de la Metodología Durkheimiana a través de su aplicación al Estudio del Suicidio", *Revista Mexicana de Sociología*, 21, 3: 1093-1111.

VOGT, W.P.

1979. "Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940", *Revue Française de Sociologie*, XX (1):123-139.

VOLKER, J.

1975. "Ferry, Durkheim, idéntica lucha. Nacimiento de dos hermanos gemelos: el sociólogo y el maestro de escuela (reflejo de Francia en el siglo XIX)", epílogo a E. DURKHEIM, Educación y sociología, Barcelona Peninsula: 137-188:

WACH, J.

1970. "La sociología de la religión", en GURVITCH, G.; MOORE, W.E., Sociología del siglo XX., Barcelona, Ateneo, Tomo I:374-402.

WALLACE, R.A.

1973. "The Secular Ethic and the Spirit of Patriotism", *Sociological Analysis*, 34:3-10.

WALLACE, W.L.

1976. La lógica de la ciencia en la sociología., Madrid, Alianza.

WALLIS, W.D.

1914. "Durkheim's View of Religion", *Journal of Religious Psychology*, VII:252-267.

WALLWORK, E.

1972. Durkheim. Morality and Milieu., Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press.

WARNER, S.

1978. "Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element its due", *American Journal of Sociology*, 83 (6):1317-1349.

WEILL, G.

1924. Historie du Mouvement Sociale en France (1852-1924)., Paris, Alcan.

1925. Historie de l'Idée laïque en France au XIX^e siècle, Paris, Alcan.

WEISS, H.

1964. "Durkheim, Denmark and Suicide: A sociological interpretation of statistical data", *Acta Sociologica*, 7:264-278.

WEISZ, G.

1979. "L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale à la Sorbonne", *Revue Française de Sociologie*, XX (1):83-112.

WILLARD, C.

1965. Le mouvement socialiste en France (1893-1905). Les Guesdistes. Paris, Editions Sociales.

WILSON, E.K.

1963. "L'influence de Durkheim aux Etats-Unis. Recherches empiriques sur le suicide.", *Revue Française de Sociologie*, 4 (1):3-11.

WIMBERLEY, H.

1973. "Legal Evolution: One Further Step", *American Journal of Sociology*, 79 (1):78-83.

WOLFF, K.H.

1960. Emile Durkheim, 1858-1917. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography, The Ohio State University Press, Columbus. (Contiene contribuciones de, P. BOHANANN; L.A. COSER; H. D. DUNCAN; R.C. HINKLE, jr.; P. HONIGSHEIM; K. KARAUCHI; J. NEYER; T. PARSONS; J.G. PERISTIANY; H. PEYRE; A. PIERCE; M. — RICHTER; A. SALOMON; KH. WOLFF.).

ZEITLIN, I.

1973. Ideología y teoría sociológica, Buenos Aires, Amorrortu.